De Causa finali

APUD

ANAXAGORAM, SOCRATEM ET PLATONEM

RATIONE HABITA

ARISTOTELIS IUDICII

DISSERTATIO

QUAM

AD PHILOSOPHIAE DOCTORIS GRADUM

OBTINENDUM

Universitati Friburgensi Helvetiorum

PROPONEBAT

JOANNES NAUJOKAS

FRIBURGI HELVETIORUM

TYPIS CONSOCIATIONIS SANCTI PAULI

1903

De Causa finali

APUD

ANAXAGORAM, SOCRATEM ET PLATONEM

RATIONE HABITA

ARISTOTELIS IUDICII

DISSERTATIO

QUAM

AD PHILOSOPHIAE DOCTORIS GRADUM

OBTINENDUM

Universitati Friburgensi Helvetiorum

PROPONEBAT

Joannes NAUJOKAS

FRIBURGI HELVETIORUM

TYPIS CONSOCIATIONIS SANCTI PAULI

1903

MAGISTRIS SUIS

P. L. MICHEL, *O. P.*

P. G. MANSER, *O. P.*

GRATISSIMI REVERENDISSIMIQUE

ANIMI PIGNUS

D. D. D.

J. N.

INDEX RERUM

Paginae.

PROOEMIUM

Philosophi fieri et esse rerum explicaturi in duas potissimum classes dispescuntur. Quarum altera, quae materialistica dicitur, non respicit nisi causas rerum materiales omniaque mechanice explicat. Necessitas materiae est eis causa rerum generationis ; sed cur res ita generatae sint ut sunt et cur ipsa generatio sit, relinquitur casui. — Altera vero classis, quae teleologica nominatur, fieri, esse et ordinem rerum considerando admittit non solum causas mechanicas sed etiam finales in rerum natura adesse. Ex ordine autem rerum et finalitate ad existentiam Summi Ordinatoris ascendunt, cujus gratia totus ordo existat et qui fieri rerum et esse dirigat.

Si ratio temporis habeatur, mechanismus apud graecos prius est ortus ; is cum Thalete Milesio incepit.

Anaxagoras primus aliqua conamina fecit, ut teleologicam mundi explicationem daret ; quam postea summi graecorum philosophi, Socrates, Plato, Aristoteles perfecerunt.

In hac dissertatione nobis proposuimus investigare evolutionem, quam teleologica mundi explicatio apud primos tres philosophos : Anaxagoram, Socratem, Platonem, subierit.

Methodus, quam sequimur, haec est : primum quam diligentissime, quantum fontes permittunt, singulorum doctrinam de causa finali exponimus ita, ut indicemus quid quisque

eorum in hac re et iam ab aliis dictum invenerit et quid ipse novi attulerit, etiam in quo quisque eorum vel profecerit vel defecerit. Dein ostendimus quae inter eos sit relatio.

Norma qua hosce philosophos judicabimus est nobis Aristoteles ; quapropter et eam notionem, quam ipse de causa finali habuit, sequimur et quid ille de suis praedecessoribus iudicaverit diligentissime referimus.

Cum vero potissimum Plato teleologicae mundi explicationi insudaret ita, ut ceteros philosophos in hac re longe superaret, cumque ipse Aristoteles, ut ejus discipulus plurima ab eo sumpsisset, idcirco vel maxime operam dabimus, ut monstremus quae relatio praecipue inter hos duos philosophos intercedat : quid scilicet Aristoteles qua criticus de Platone senserit, quid ab eo sumpserit, et in quonam uterque conveniant vel dissentiant.

Quamobrem nostra dissertatio est veluti introductio ad investigandam notionem causae finalis apud Aristotelem. Quia ipse in pluribus suos praedecessores praesertim Platonem secutus est ; ergo neque intelligi probe potest quid ipse novi dixerit, nisi bene perspecta explorataque doctrina eorum, qui eum hac in re praecesserunt.

Tandem quod ad media quibus in conscribenda dissertatione usus sum attinet, plures sunt qui de Anaxagorae, Socratis et Platonis systematibus scripserunt ; de causa vero finali apud Platonem Mabille potissimum et P. Janet tractarunt. Sed quantum scimus nemo hanc quaestionem eo modo quo nos sumimus, tractavit, ita nempe, ut historice ostenderet quomodo notio causae finalis cursu temporis evoluta fuerit.

ANAXAGORAS

CAPUT I

Perquisiturus quid antiqui philosophi de causa finali docuerint ab Anaxagora ordior.

Hic principium spirituale νοῦν statuit — quod, ut recte ait O. Willmann [1], haud novi quid fuit, quum a diversis populis in religiosa doctrina jamjam contineretur. Novum dumtaxat fuit, quod Anaxagoras principium illud disputationibus physico-biologicis inseruerat. — Anaxagorae doctrinam ex Aristotelis traditione exponam.

Quaedam Anaxagorae sententiae.

Stagirites Clazomenum inter sapientes recentiores recenset [2] et nonnulla momenta vitae describit, quae ad ejusdem systema philosophicum recte intelligendum multum conferunt.

1. « Geschichte des Idealismus », I. B. (Braunschweig, 1894), pag. 220. Bei der Einführung des Nus war selbstverstændlich nicht die Anerkennung eines geistigen Urgrundes neu, denn diesen hatte im Morgen-und Abendlande die Religion von je geglaubt, hatten die Theologen von je gelehrt, sie gehœrte, wie Platon sagt, zu den æltesten Offenbarungen, aber neu war die Einführung dieses Princips in den von den Milesiern begründeten physikalisch-biologischen Gedankenkreis.

2. XIII Met., c. iv, p. 634, v. 47. (Edit. F. Didot.)

Quo sensu philosophus noster felicitatem hominis intellexerit, Aristoteles his luculenter declarat [1] : « Unde Anaxagoras Clazomenus, a quodam interrogatus quemnam beatissimum judicaret, nullum, inquit, ex iis quos existimas, sed qui a felicitate alienissimus tibi videatur. Hoc autem ille modo respondit, quod animadverterat, nisi magnum, pulchrum, aut divitem, neminem felicis appellatione dignum illi censeri : quum contra, sibi felices beatique haberentur, qui iustis honestisque actionibus tranquille incumberent, divinaque aliqua contemplatione participarent. » — Nec vulgi auram captabat [2] : « Videtur etiam Anaxagoras non divitem aliquem neque potentem existimasse esse virum beatum, quando dixit, minime se mirari, si ineptus homo videatur vulgo. Multitudo enim (Aristotelis verba) ex rebus externis ita iudicat, quandoquidem has solum percipit. » — Pulchre Aristoteles ejus opinionem tradit, quare vitam potius praetulerit quam mortem [3] : « Quocirca Anaxagoras ambigenti cuidam sciscitantique, quare vivere potius quam non vivere expetendum esset, respondit, ad coelum mundique totius constitutionem et ordinem contuendum. » — « Τοῦ » φάναι « θεωρῆσαι τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν περὶ τὸν ὅλον κόσμον τάξιν. » Et Aristoteles sic concludit [4] : Οὗτος μὲν οὖν ἐπιστήμης τινὸς ἕνεκεν τὴν αἵρεσιν ᾤετο τιμίαν εἶναι τοῦ ζῆν.

1. I Mor. Eudem., c. IV, p. 186, v. 33 ss.
2. X Ethica Nic., IX, p. 126, v. 51 s.
3. I Mor. Eudem., V, p. 187, v. 26.
4. Idem, v. 31.

— De supra citatis textibus ita Zeller (« Philosophie der Griechen », I, 2, p. 1018) : « Aber von wissenschaftlichen Bestimmungen aus diesem Gebiet ist nichts bekannt, und auch die oben erwæhnten Aeusserungen sind nicht der Schrift unseres Philosophen entnommen. » — Textus aristotelici de Anaxagora tractantes tres, ut mihi videtur, constituunt series : quarum prima, illos continet, quibus Aristoteles aut verba ipsa Clazomeni, aut ut ab aliis tradita sibi sunt, fide certa laudat; secunda, quibus Clazomeni sententias authenticitate probabili tantum munitas affert ; demum tertia, quibus conclusiones ex Anaxagorae sententiis ductas, exponit. — Supra enumeratos textus in prima serie colloco. Suntne isti textus ex Anaxagorae libro excerpti, certo dici non potest, nam ex ejus scriptis, pauca solummodo fragmenta supersunt.

De principio materiali apud Anaxagoram.

Anaxagoras explicabat mundi originem asserendo eum semel factum esse, ita ut principio omnia in unum mixta essent. Viam, qua pervenerit ad principia materialia, Aristoteles aperte ostendit [1] : « Praeterea movetur Anaxagoras eo quod contraria ex se invicem fiunt : inerant igitur : nam si necesse est ut, quidquid fit, vel ex entibus fiat, vel ex non entibus. Hoc autem ut ex non entibus fiat est impossibile (in hanc enim sententiam consentiunt quicumque de natura disserunt) : quod reliquum est necessario evenire censuere, ut fiat ex iis quae sunt et insunt, sed propter molis parvitatem sensu a nobis non percipiuntur. Idcirco aiunt quodlibet esse cuilibet admixtum, quia quodlibet ex quolibet fieri cernunt : videri autem res differentes et appellari diversas inter se, ex eo quod propter multitudinem infinitorum quae in mixtione insunt, exsuperat : totum enim sincere album, aut nigrum, aut dulce, aut carnem, aut os non esse ; sed cuius plurimum quaeque res habet, hoc videri ejus rei naturam esse. » — Quia Anaxagorae videbatur unam rem ex alia infinito modo fieri posse, hac de ratione infinita principia materialia esse supponebat [2]. Anaxagoras supponebat omnia principia materialia fuisse aliquando simul [3] et omne in omni misceri [4]. Infinitas partes similes Aristoteles nominat ἡ ὁμοιομέρεια [5] et quamvis particulam putabat esse mixtam [6] eodem modo ac universum, quia illi videbatur quodlibet ex quolibet fieri. Supponebat enim omne in omni contineri

1. I Phys., IV, p. 252, v. 30-50.

2. I Met., III, p. 472, v. 48. Ἀπείρους εἶναί φησι τὰς ἀρχάς. Et similiter : I De gener. et corrup., I, p. 432, v. 19 ; III Phys., IV, p. 277, v. 15.

3. III Met., IV, p. 506, v. 39. « Ὁμοῦ πάντα χρήματα. »

4. III Met., V, p. 508, v. 48. Ὥσπερ Ἀναξαγόρας μεμῖχθαι πᾶν ἐν παντί φησι.

5. I Met., VII, p. 478, v. 47. Ἀναξαγόρας δὲ τὴν τῶν ὁμοιομερῶν ἀπειρίαν. — Fr. Breier (« Die Philosophie des Anaxagoras von Klazomenæ nach Aristoteles. » Berlin, 1840) sufficienter, ut mihi videtur, historice ostendit terminum « ὁμοιομέρεια » ab Aristotele provenire, non ab Anaxagora. P. 1-50.

6. III Phys., IV, p. 277, v. 18. Καὶ μὲν ὁτιοῦν τῶν μορίων εἶναι μῖγμα ὁμοίως τῷ παντὶ διὰ τὸ ὁρᾶν ὁτιοῦν ἐξ ὁτιοῦν γιγνόμενον.

non potentia sed actu. Hoc St. Thomas sequenti modo explicat [1] : « Omnes hi decepti fuerunt, quia nesciverunt distinguere inter potentiam et actum..... Ponit secundum quod supponebat; dicebat enim, quod contraria fiunt ex alterutris : videmus enim ex calido fieri frigidum et e converso. Et ex hoc concludebat, quod cum ex nihilo nihil fiat, quod unum contrariorum praeexistebat in altero. Quod quidem est verum secundum potentiam : nam frigidum est potentia in calido, non autem actu, ut Anaxagoras aestimabat, propter hoc quod nesciebat accipere esse in potentia, quod est esse medium inter purum non esse et esse actu. »

Carnem, os, medullam et cetera similaria simplicia [2], quatuor vero elementa, terram, aquam, aerem et ignem, magis composita esse dicebat eaque omnium rerum seminaria.

De principio movente apud Anaxagoram.

Infinitas partes similes putat Anaxagoras indefinito tempore quievisse et postea ab intellectu ordinatas fuisse. Intellectum vero ponit ut unum [3] principium generationis omnium rerum ; eius actio consistit tum in segregatione [4] (διάκρισις) partium ex hac mole informi, tum in eo quod ille producit motum. Ante motum non fuit nec generatio nec corruptio, postea inducto motu generatio fit congregatione [5] similium partium, corruptio

1. Commentarii Divi Thomae Lib. I Phys. Lectio 8, p. 313, linea 1, tomus XXII. Editio Vivès.

2. I De gener. et cor., I, p. 432, v. 31. Οἱ δὲ ταῦτα (sc. carnem, os et c.) μὲν ἁπλᾶ καὶ στοιχεῖα, γῆν δὲ καὶ πῦρ καὶ ὕδωρ, ἀέρα συνθετά· πανσπερμίαν γὰρ εἶναι τούτων. — Contrario modo ac Empedocles. Criticam notionis elementi prosequitur Aristoteles, III De coelo, c. IV, p. 416, v. 19 ss.

3. III Phys., IV, p. 277, v. 26. Καί τινα ἀρχὴν δεῖ εἶναι τῆς γενέσεως· αὕτη δ'ἐστὶ μία, ὃν ἐκεῖνος καλεῖ νοῦν· ὁ δὲ νοῦς ἀπ'ἀρχῆς τινὸς ἐργάζεται νοήσας.

4. VIII Phys., IX, p. 364, v. 2. Καὶ τὸν νοῦν δέ φησιν Ἀναξαγόρας διακρίνειν τὸν κινήσαντα πρῶτον. Id. lib. c. I, p. 342, v. 16. Ἣ γάρ ὡς Ἀναξαγόρας λέγει (φήσι γὰρ ἐκεῖνος, ὁμοῦ πάντων ὄντων καὶ ἠρεμούντων τὸν ἄπειρον χρόνον, κίνησιν ἐμποιῆσαι τὸν νοῦν καὶ διακρίναι).

5. I Met., III, p. 472, v. 51 ss. Σχεδὸν γὰρ ἅπαντα τὰ ὁμοιομερῆ, καθάπερ ὕδωρ ἢ πῦρ, οὕτω γίγνεσθαι καὶ ἀπόλλυσθαί φησι συγκρίσει καὶ διακρίσει μόνον, ἄλλως δ'οὔτε γίγνεσθαι οὔτ'ἀπόλλυσθαι, ἀλλὰ διαμένειν ἀΐδια.

autem disiunctione. — Itaque quod universi ordinem attinet, ut principium intellectus ponitur ; inducto vero ordine quantum ad generationem particularium, coniunctio similium partium, quantum ad corruptionem, disiunctio tanquam principium relinquitur.

Teste Aristotele, generatio et corruptio sunt operationes mechanicae localesque [1].

Critica generalis.

Facta expositione principiorum Anaxagorae sequitur, ut perquiramus criticam [2] Aristotelis tum generalem tum particularem eamque imprimis quantum principia materialia, dein quantum ipsum νοῦν respicit.

Generatim reprehendit Stagirites Clazomenum, quod quum asseruisset [3], omnia infinito tempore quievisse posteaque moveri coepisse, nullo valido argumento assertionem, ut decet philosophum, confirmaverat.

Critica Aristotelis quoad materiale principium.

Quantum ad materiale principium, Anaxagoras docuit initio omnia fuisse mixta ; iuxta Aristotelem vero distinctio rerum est aeterna, atque impermixtum se habet ad mixtum sicut simplex ad compositum. Iuxta hunc simplicia, iuxta illum mixta praeexistunt. Non quodlibet potest cuilibet admisceri, ut tenet Aristoteles, sed ea quae possunt ad invicem transire per aliquam alterationem ; juxta Anaxagoram vero quodlibet cuilibet potest misceri. Illa possunt misceri sententia Stagiritae, quae possunt

1. VIII Phys., IX, p. 369, v. 51. *Διάκρισις γὰρ καὶ σύγκρισις κινήσεις κατὰ τόπον ἐστίν.*

2. I Phys., IV, p. 252. Hoc capite praecipue continetur critica principiorum Anaxagorae.

3. VIII Phys., I, p. 344, v. 53 s. *Τὸ δ'ἄπειρον χρόνον ἠρεμεῖν, εἶτα κινηθῆναί ποτε τούτου δὲ μηδεμίαν εἶναι διαφοράν, ὅτι νῦν μᾶλλον ἢ πρότερον, μηδ'αὖ τινὰ τάξιν ἔχειν, οὐκέτι φύσεως ἔργον.*

separatim existere : passiones vero et accidentia insunt substantiis ; sequeretur igitur accidentia posse separatim existere : sed de natura accidentis est inhaerere substantiae. — Probabile est Anaxagoram non advertisse hanc difficultatem.

Neque quantitas infinita quam Anaxagoras admisit, accipitur ab Aristotele ; immo vero si daretur non posset intelligi : Εἰ δὴ τὸ μέν, inquit [1], ἄπειρον ᾗ ἄπειρον ἄγνωστον, τὸ μὲν κατὰ πλῆθος ἢ κατὰ μέγεθος ἄπειρον ἄγνωστον ποῖόν τι. Τῶν δ'ἀρχῶν ἀπείρων οὐσῶν καὶ κατὰ πλῆθος καὶ κατ'εἶδος, ἀδύνατον εἰδέναι τὰ ἐκ τούτων. Angelicus hunc textum ita explicat [2] : « Et huius ratio est, quia id quod est notum apud intellectum, comprehenditur ab ipso quantum ad omnia quae ipsius sunt ; quod non potest contingere in aliquo infinito. Si igitur alicuius rei principia sunt infinita, oportet ea esse ignota, vel secundum quantitatem, vel secundum speciem. Sed si principia sunt ignota, oportet esse ignota ea quae sunt ex principiis..... Sequitur igitur de primo ad ultimum, quod si principia rerum naturalium sint infinita, quod naturales res erunt ignotae secundum quantitatem vel secundum speciem. »

Iuxta Anaxagoram omnia indeterminatae quantitatis essent, atque corpora ipsa essent divisibilia in infinitum ; sed corpus naturale non potest dividi in infinitum. Item juxta Anax. res quaecunque ex quacunque alia fieri potest, ex. gr., caro fieret per segregationem ex aqua, itemque aqua ex carne, et corpus infinitum divideretur per corpus finitum, quod impossibile est. Cum autem iuxta Aristotelem diversitas corporum sit finita, elementa quoque necessario sunt finita [3].

Iuxta Clazomenum, auctore Aristotele, contingeret contraria de contrariis praedicari, cum in quacumque re ceterarum rerum elementa actu invenirentur, ideoque dulce simul amarum, liquidum simul solidum esset, — quod principio contradictionis obstat [4].

1. I Phys., IV, p. 252, v. 50 s.
2. Comment. in Phys., lib. I, lectio 8, p. 314, l. 1 (t. XXII).
3. III De coelo, c. IV, p. 416, v. 48 s.
4. Zeller. E. Phil. d. Griechen, I Theil., II Hælfte, p. 1016 s. « Ebensowenig kann man aus der Lehre von der Mischung aller Dinge mit Aristoteles

Anaxagoras nescit generationem proprie dictam.

Aristoteles objicit praeterea Anaxagorae, quod confuderit generationem proprie dictam cum qualicumque alteratione : Καίτοι Ἀναξαγόρας γε, inquit [1], τὴν οἰκείαν φωνὴν ἠγνόησεν· λέγει γοῦν ὡς τὸ γίγνεσθαι καὶ ἀπόλλυσθαι ταὐτὸν καθέστηκε τῷ ἀλλοιοῦσθαι. St. Thomas huncce textum ita explicat [2] : « Excipit Anaxagoram : de quo dicit quod propriam vocem ignoravit, sicut ille qui posuit aliquid inconveniens suae positioni. Cum enim poneret multa elementa sicut alii, tamen dixit singulariter quod generari et corrumpi sunt idem quod alterari. Et huiusmodi diversitatis ratio est, quia sicut dicitur in primo Physicorum, Anaxagoras posuit res fieri per abstractionem a mixto ; ponebat autem misceri non solum elementa, sed etiam accidentia ; et eumdem modum ponebat productionis corporum, qui pertinet ad generationem et

schliessen, er habe den Satz des Widerspruchs geleugnet (*) denn seine Meinung ist nicht die, dass einem und demselben Ding als solchem entgegengesetzte Eigenschaften zukommen, sondern viel mehr die, dass verschiedene Dinge ununterscheidbar vermengt seien ; die Folgerungen aber, welche ein Spæterer, mit Recht oder Unrecht, aus seinen Sætzen ableitet, darf man ihm selbst nicht unterschieben. »

(*) Met. IV, c. IV, c. V, c. XVII, p. 1007 *b* 25 ; p. 1009 *a* 22 ff ; p. 1012 *a* 24 ; XI, c. VI, p. 1063 *b* 24. Juxta editionem Didot supra allati textus ita correspondent : III Met., c. IV, p. 506, v. 38 s. ; III Met., V, p. 508, v. 41 s. ; III Met., c. VII, p. 513, v. 27 ss. ; X Met., c. VI, p. 591, v. 49 ss.

Aristoteles quattuor laudatis textibus Anaxagoram, quod principium contradictionis negasset, minime accusat. Illud solum affirmat Clazomenum talia posuisse materialia principia, ut ipsi contradictionis principio contradicerent. (Hosce textus colloco in tertia serie. P. 4.) Juxta Zeller mens Anaxagorae non fuisset, quod contrariae proprietates eidem inessent rei, sed quod initio cuncta indistincta fuissent. Licet verum teneat Zeller, difficultas persistit, nam, Aristotele auctore, Anaxagoras asserebat quamcumque rem ceterarum particulas continere actu. — Qui fit igitur, ut una particula diversas, immo vero contrarias particulas omnium rerum contineat ? — In eadem re aut contrarias naturas, aut proprietates contrariis naturis inhaerentes ponere, difficultas eadem est.

Ipse Zeller alio loco sentit difficultatem, cum sic de materia iuxta Anaxagoram dicit (op. cit., p. 988) : « Diese Vorstellung ist nun allerdings nicht ohne Schwierigkeit. »

1. I De gen. et cor., I, p. 432, v. 14.
2. Com. lib. I de gen. et cor., lectio I, p. 269, linea 2 (t. XXIII).

corruptionem, et accidentium, qui pertinet ad alterationem, ut scilicet sicut caro fit per abstractionem, ita et albedo : et secundum hoc generatio non differebat ab alteratione. » — Haec est critica principiorum quae Anaxagoras posuit materialium.

Critica Aristotelis in principium movens.

Perspectis omnibus sequelis, quae ex istis principiis deducuntur, Aristoteles dicit talem mentem (νοῦν) ineptam [1] esse ; quia quaerit ea quae fieri non possunt ; vult scilicet secernere infinitas partes, sed hoc nec secundum quantitatem fieri potest, quia non datur minima quantitas, nec secundum qualitatem, quia affectiones et accidentia insunt substantiis. — Haec est critica tum generalis tum specialis quam dedit Aristoteles in Anaxagorae doctrinam.

Reductio principiorum Anaxagorae ad duas causas.

Porro Anaxagoras statuit duo principia immobilia [2], νοῦν videlicet et materiam, quae a nullo alio proveniunt, et utroque ad universum construendum usus est. Utrumque principium ab Aristotele formaliter [3] ad duas causas, nempe efficientem et materialem reducitur [4] : « Hi quidem ut dicimus, et hucusque duas causas (δυοῖν αἰτίαιν), quas nos in naturalibus (sc. physica), attigerunt, materiam et unde motus : (τῆς τε ὕλης καὶ τοῦ ὅθεν ἡ κίνησις) obscure tamen et non clare ; sed quemadmodum inexercitati in proelio faciunt. » — Sicut inexercitati in proelio aliquando etiam bonos ictus feriunt, casu scilicet, ita et antiqui

1. I Phys., IV, p. 253, v. 41 ss. "Ὥστε ἄτοπος τὰ ἀδύνατα ζητῶν ὁ νοῦς, εἴπερ βούλεται μὲν διακρῖναι, τοῦτο δὲ ποιῆσαι ἀδύνατον καὶ κατὰ τὸ ποσὸν καὶ κατὰ τὸ ποιόν· κατὰ μὲν τὸ ποσόν, ὅτι οὐκ ἔστιν ἐλάχιστον μέγεθος· κατὰ δὲ τὸ ποιόν, ὅτι ἀχώριστα τὰ πάθη.

2. III De coelo, II, p. 414, v. 15. Ἐξ ἀκινήτων γὰρ ἄρχεται κοσμοποιεῖν.

3. Dixi *formaliter*, quia, ut postea videbimus, Anaxagoras posuit νοῦν alio sensu, ubi Aristoteles historice enarrat positionem principiorum ab antiquis.

4. I Met., IV, p. 474, v. 16.

philosophi iuxta Aristotelem in inveniendis principiis quaedam recta praesenserunt. Illi sua principia non ad certas causas reducebant, sed, ut mihi videtur, nullo modo inter (ἀρχή) principium et causam (αἰτία) distinguebant. Praeterea illi, teste Aristotele, vel omnino nihil vel nonnisi paululum hisce principiis utebantur [1].

Quomodo Anaxagoras usus sit νῷ ut causa ?

Aristoteles hanc subiungit objectionem quoad νοῦν Anaxagorae : Ἀναξαγόρας τε γὰρ μεχανῇ χρῆται τῷ νῷ πρός τὴν κοσμοποιΐαν, καὶ ὅταν ἀπορήσῃ διά τιν' αἰτίαν ἐξ ἀνάγκης ἐστί, τότε παρέλκει αὐτόν, ἐν δὲ τοῖς ἄλλοις πάντα μᾶλλον αἰτιᾶται τῶν γιγνομένων ἢ νοῦν. Quem textum Divus Thomas ita interpretatur [2] : « Dicit ergo primo quod Anaxagoras utitur intellectu ad mundi generationem ; in quo videtur artificialiter loqui, non dubitans de causis generationis mundi, ex necessitate attrahit, id est producit ipsum intellectum non valens reducere mundi generationem in aliquam aliam causam distinguentem res, nisi in aliquod in se distinctum et immixtum, cuiusmodi est intellectus. Sed in omnibus aliis, assignat causas magis ex omnibus aliis, quam ex intellectu, sicut in specialibus rerum naturis. » — Igitur Anaxagoras in explicanda singularum rerum generatione non νοῦν generationis auctorem ponit, sed solos materiales processus, congregationem partium nimirum et disiunctionem. Ex quo patet Anaxagoram confudisse causam cum conditione materiali, neque quaestionem sibi posuisse, cuius gratia esset generatio et cuius gratia res generatae [3].

1. Idem, v. 23. *Σχεδὸν γὰρ οὐδὲν χρώμενοι φαίνονται τούτοις ἀλλ'ἢ κατὰ μικρόν.*
2. Comment. in Met., lib. I, lec. 4, p. 360, lin. 1 (t. XXIV).
3. In disputando de νῷ anaxagoraeo, Plato (Phaed. 97, B. ss.) Aristoteli consentit; sola differt methodo. De Platone Anaxagorae iudice infra, p. 53-57.

CAPUT II

Quales causae ante Anaxagoram notae fuerint ?

Vidimus in quibus Anaxagorae philosophia deficit ; exponemus, quid ille prae suis praedecessoribus philosophando veri novique dixerit.

Quattuor causas [1] Aristoteles ponit investigatque quid antiqui de iisdem docuerint. Generatim illi unam vel plures causas materiales ponebant ; cumque viderent transmutationem in hac materia, evidentia coacti sunt, causam huius transmutationis inquirere, quae causa est efficiens seu unde motus. Quoad hanc causam tripliciter se habuerunt. Alii scilicet solam causam materialem ponentes, veluti hac sola contenti, de indagatione causae moventis parum curabant. Alii qui putabant omnia esse unum, motum totaliter subtraxerunt, supponentes hoc unum esse immobile, ut Melissus et Parmenides. Illi tamen, qui unam solam substantiam admittebant, motum seu causam efficientem, rarefactione atque condensatione constare aliquo modo dictitabant. Parmenides et Melissus omnem causam efficientem prorsus negabant. Tertio venerunt tandem, qui plures substantias materiales ponebant, v. gr. terram et ignem :

1. I Met., III, p. 471, initium cap.

ignem ut causam efficientem, terram ut materialem sumebant [1]. — Hae sunt causae, quibus philosophi ante Anaxagoram ad explicandas res utebantur. Atvero, ut narrat Aristoteles [2], posteriores philosophi talibus causis minime contenti, quippe quae rerum originem male explicarent, alias causas quaerere coacti sunt ; inter quos Anaxagoras qui novam causam addidit, scilicet νοῦν.

Rationes quare νοῦν ut causam ponat.

Ratio [3], cur Anaxagoras novum principium posuerit, erat, ut ordinem et varietatem in mundo penitius explicaret. Enimvero principia praedecessorum ordinem naturae bonumque minime explicabant, quippe quae ad unum determinata, varietatem ac pulchritudinem in natura producere certe von valent. Quomodo enim fieri potest, ut ignis aut terra ordinem elegantissimum stabilemque producant ? Quamobrem nec verisimile Aristoteli videtur sapientes voluisse explicare ordinem ac varietatem mirabilem rerum solis causis materialibus, sed potius explicationem ordinis neglexisse. Casus, fortuna, necessitas, ordinem atque varietatem explicare nequaquam possunt. Omnibus hisce commotus, Anaxagoras novum principium ceu causam ordinis, videlicet νοῦν, in philosophiam invexit [4]. Νοῦν δή τις εἰπὼν εἶναι, καθάπερ ἐν τοῖς ζῴοις, καὶ ἐν τῇ φύσει τὸν αἴτιον τοῦ κόσμου καὶ τῆς τάξεως πάσης οἷον νήφων ἐφάνη παρ' εἰκῇ λέγοντας τοὺς πρότερον. Φανερῶς μὲν οὖν Ἀναξαγόρας ἴσμεν ἁψάμενον τούτων τῶν λόγων αἰτίαν δ'ἔχει πρότερον Ἑρμότιμος [5] ὁ Κλαζομένιος εἰπεῖν.

1. Idem, v. 27, p. 473. Usque ad hunc versum sensum tantum textus aristotelici exponere in mente fuit.

2. Idem, v. 27 s.

3. Idem, v. 31-35.

4. Idem, v. 35 ss.

5. Textus de Hermotimo ad secundam seriem textuum (v. p. 4) pertinet ; patet Aristotelem hoc ex traditione afferre. De Hermotimo nullibi in suis scriptis ut de philosopho loquitur et nescitur an temporaneus fuit Anaxagorae an non. Mihi videtur Hermotimum ad magos pertinere, quod sequens textus comprobat : *τὸ γεννῆσαν πρῶτον ἄριστον τιθέασι, καὶ οἱ Μάγοι, καί*

Aristoteles hic exponit Anaxagorae sensum, qui νοῦν primariam ordinis causam esse asserebat, quod et obiectione Stagiritae quam supra attulimus (p. 11) comprobatur; Anaxagoras enim hoc νῷ ut machina solummodo ad explicandam rerum distinctionem utitur, non vero ad explicanda singularia. — Et revera! si consideretur inde massa illa informis inersque hinc vero pulcherrimus ordo, quem ut contemplari posset Clazomenus vitam morti ideo tantum praeferebat — facile patet quare intellectum primariam causam ordinis posuerit[1]: sed quia motus in eiusdem systemate ob materiae inertiam impossibilis erat, ideo

τῶν ὑστέρων δὲ σοφῶν, οἷον Ἐμπεδοκλῆς τε καὶ Ἀναξαγόρας. Met., XIII, c. IV, p. 634, v. 45.

Ueberweg, « Grundriss d. Geschichte der Phil. », VIII Aufl. I B., p. 89. « Wahrscheinlich gehœrt er zu den alten « Theologen » oder Kosmogonikern und steht mit Anaxagoras überhaupt in keinem Zusammenhang. »

Zeller, I, II, p. 1030. « Hermotimus aber ist unverkennbar nicht eine geschichtliche, dem Anaxagoras gleichzeitige Person, sondern eine durchaus fabelhafte Gestalt der Vorzeit, welche nur der müssige Scharfsinn spæterer Gelehrten mit unserem Philosophen zusammengestellt hat. » — Ulterius disserit Zeller (id. p. 1029, Anm.) de scriptoribus, qui de Hermotimo disputant et dicit hosce non habere alios fontes nisi supra allatum textum Aristotelis.

Willmann O. putat Anaxagoram primum philosophorum νοῦν posuisse: « Er sprach in einem ganz anderen Zusammenhange vom Nus, als es die Theologen gethan, die diesen als kosmische Macht vor der Welt als Zeus oder Metis oder Athene, oder als das von Athene gerettete Gottesherz des Zagreus besungen, aber nicht wie nun Anaxagoras unternahm, im Haushalte der Natur, in der Werkstatt des dinglichen Daseins aufgesucht hatten. » — Geschichte des Idealismus, I, p. 220.

1. Otten A. similiter putat. « Einleitung in die Geschichte der Philosophie », Paderborn, 1895, p. 147. « Die Welt erschien dem genannten Gelehrten wie ein Inbegriff von Ordnung und Zweckmæssigkeit und Güte, das war der Ausgangspunkt des bewegenden Nus. »

Zeller aliter opinatur, cuius verba affero et differentia facile videbitur (id., p. 992 s.): « Die Grundbestimmung der Lehre vom Nus, und diejenige, welche auch die Alten vorzugsweise hervorheben, liegt in dem Begriff der weltbildenden Kraft. Wir müssen daher annehmen, dass dieses im wesentlichen auch der Punkt sei, von wo aus Anaxagoras zu seiner Lehre gekommen ist. Er wusste sich schon die Bewegung überhaupt aus dem Stoff als solchem nicht zu erklæren, noch weit weniger aber die geordnete Bewegung, welche ein so schœnes und zweckvolles Ergebniss, wie die Welt, hervorbrachte. »

νοῦν ut secundariam causam motus adstrinxit, quod ab Aristotele comprobatur [1] : Οἱ μὲν οὖν οὕτως ὑπολαμβάνοντες ἅμα τοῦ καλῶς τὴν αἰτίαν ἀρχὴν εἶναι τῶν ὄντων ἔθεσαν, καὶ τὴν τοιαύτην ὅθεν ἡ κίνησις ὑπάρχει τοῖς οὖσιν.

Νοῦς est causa efficiens per se et per accidens tantum causa finalis.

Differunt Anaxagoras et praedecessores in eo, quod ille mentem ut causam ordinis et boni seu causam finalem posuerit, illi autem ordinem casu explicabant. — Hic tamen νοῦς ut causa ordinis primaria non est per se causa finalis (τέλος), sed per accidens tantum, iuxta illud Aristotelis [2] : Ὥστε λέγειν τε καὶ μὴ λέγειν πως συμβαίνει αὐτοῖς τ' ἀγαθὸν αἴτιον· οὐ γὰρ ἁπλῶς ἀλλὰ κατὰ συμβεβηκὸς λέγουσιν. Quem textum Doctor Angelicus ita commentatus est [3] : « Illi igitur ponunt bonum simpliciter esse causam, qui ponunt ipsum esse causam finalem. Qui autem attribuunt bono alium modum causalitatis, ponunt ipsum esse causam, et hoc per accidens, quia non ex ratione boni, sed ratione ejus cui accidit esse bonum, ut ex hoc quod est esse activum vel perfectivum. Unde patet quod isti philosophi causam finalem non ponebant nisi per accidens, quia scilicet ponebant pro causa, id cui convenit esse finem, scilicet bonum, non tamen posuerunt ipsum esse causam per modum finalis causae, ut dictum est. »

Bonum dupliciter sumi potest : ut causa efficiens, quae bonum efficit, et ut causa finalis (τέλος) cuius gratia fit bonum ; utraque est causa per se. De prima nemo dubitat ; causa finalis est etiam per se, quia omnia bonum appetunt. — Aristoteles e motu pervenit ad primam causam immobilem, quae est primus motor immobilis et essentialiter efficiens. Alia via ex

1. I Met., III, p. 473, v. 40.
2. I Met., VII, p. 479, v. 18. Haec verba referri etiam ad Anaxagoram patet ex contextu.
3. Comment. in Metaph., lib. I, lec. 8, p. 379, l. 1 (t. XXIV).

tendentia rerum in bonum Aristoteles attigit ipsum supremum bonum [1], non enim datur processus in infinitum. Hae duae causae, etsi in se uniantur et una eademque sint, tamen alterutra sub diverso respectu est causa per se et ex rerum natura pervenitur ad utramque, quia res sunt in motu et tendunt in finem. Νοῦς igitur Anaxagorae, quamvis causa boni est, attamen philosophus reddidit rationem boni et ordinis in mundo existentis per νοῦν, non ut per causam finalem sed ut per efficientem, ideoque iure merito Aristoteles eam ad causam efficientem reducit. Iuxta Anaxagoram intellectus produxit motum et pulcherrime ordinavit hunc mundum, ideoque qua talis est causa efficiens : si Anaxagoras, ex ordine mundi et tendentia rerum in bonum, probasset hunc intellectum esse summum bonum ad quod omnia ordinantur et cuius gratia omnia sunt, probavisset utique νοῦν esse etiam causam finalem per se, quod ex hisce Aristotelis verbis patet [2] : Οἱ μὲν γὰρ νοῦν λέγοντες ἢ φιλίαν ὡς ἀγαθὸν μέν τι ταύτας τὰς αἰτίας τιθέασιν, οὐ μὴν ὡς ἕνεκά γε τούτων ἢ ὂν ἢ γιγνόμενόν τι τῶν ὄντων, ἀλλ' ὡς ἀπὸ τούτων τὰς κινήσεις οὔσας λέγουσιν. Νοῦς iuxta Clazomenum est causa intellectualis efficiens ; ponit velut architectus fines in suum opus, cum autem iuxta Aristotelem Deus ipse finis totius mundi sit, pariter per consequens est summum bonum cuius gratia mundus existit [3].

1. I Met. *Βιβλίον ἔλαττον*, c. II, p. 486, v. 45. *Ὁμοίως δὲ οὐδὲ τὸ τοῦ ἕνεκα εἰς ἄπειρον οἷόν τε ἰέναι.*

2. I Met., VII, p. 479, v. 12 s.

3. Willmann, « Geschichte des Ideal. » I, p. 221. « Durch diese Freude an der geistig bewæltigten Wirksamkeit unterscheidet er (Anax.) sich wesentlich von dem indischen Denker, aber er kommt Kapila wieder nahe, insofern er den Nus wohl als Grund der Zweckmæssigkeit, aber nicht als zwecksetzend ansieht, was auch von dem Puruscha gilt. Er fasste zwar den Geist als den ersten Beweger, aber wie wir aus Aristoteles' Bestimmungen schliessen dürfen, nicht nach Art eines Handelnden, sondern im Sinne eines erstrebten Zieles. » (Ar. Phys. VIII, 56.)
— Videtur mihi clarissimus Willmann ultra sensum Aristotelis de νῷ anaxagoraeo affirmasse, — quod esset finis ad quem cetera tendant (im Sinne eines erstrebten Zieles), cum Stagirita νοῦν ut causam efficientem intelligat ita, ut reprehendat Clazomenum, quod causam finalem invenire nesciverit.
Similiter alius scriptor ultra sensum Aristotelis concludit (« Dissertation

sur la vie et la doctrine d'Anaxagore », Zévort, Paris, 1843), p. 81 s. : « Aristote et Simplicius disent à plusieurs reprises que l'intelligence a un but dans son action, et que ce but est le bien. Ils ajoutent aussi qu'elle est le bien lui-même en tant qu'intelligence ; mais c'est là une idée toute péripatéticienne, et il est difficile de croire qu'Anaxagore ait songé à cette identification de la cause efficiente et de la cause finale, du moteur et de la fin du mouvement. Cette question, s'il l'eût traitée, trouvait naturellement sa place dans le passage où il expose la nature du νοῦς et la production du mouvement ; nous possédons ce fragment, et il ne renferme pas un mot qu'on puisse interpréter favorablement à l'opinion d'Aristote. »

Non possumus praeterire silentio textum Aristotelis, quo Anaxagorae objicit causam finalem ommisisse. Nimia brevitas Stagiritae aliquos autores in opinionem induxit, quod quasi ipse Anaxagoras causam finalem posuerit. Qui textus est sequens : Ἀναξαγόρας δὲ ὡς κινοῦν τὸ ἀγαθὸν ἀρχήν, ὁ γὰρ νοῦς κινεῖ· ἀλλὰ κινεῖ ἕνεκά τινος, ὥστε ἕτερον. (XI Met., c. x, p. 610, v. 18.)

CAPUT III

De natura intellectus eiusque proprietatibus.

Sed consideremus iam ipsam naturam huius novi principii, scilicet νοῦ, ejusque proprietates. Νοῦς est unus [1], impassibilis seu immutabilis (ἀπαθής), immixtus (ἀμιγής), immobilis (ἀκίνητος) quia est principium motus, et dominatur (κρατεῖν) quia non est mixtus, simplex (ἁπλοῦς) scil. nihil commune cum materia habens [2]. — Iuxta tam claram descriptionem naturae νοῦ, quam Aristoteles facit, Anaxagoras videtur perfectam notionem immaterialitatis huius principii habuisse et primus quidem philosophorum [3]. Stagirita, qui nullum dictum, quod videtur minus

1. III Phys., VIII, p. 277, v. 27. Αὕτη δ' ἐστὶ μία, ὃν ἐκεῖνος καλεῖ νοῦν.

2. VIII Phys., v, p. 351, v. 19 s. Διὸ καὶ Ἀναξαγόρας ὀρθῶς λέγει, τὸν νοῦν ἀπαθῆ φάσκων καὶ ἀμιγῆ εἶναι, ἐπειδήπερ κινήσεως ἀρχὴν αὐτὸν ποιεῖ εἶναι· οὕτω γὰρ ἂν μόνως κινοίη ἀκίνητος ὢν καὶ κρατοίη ἀμιγὴς ὤν. Textus iste plurimum confert ad νοῦν anaxagoraeum recte intelligendum, quia Aristoteles νοῦν cum primo immobili motore comparat. — Verbum παθός Aristoteles sumit generaliter in sensu ut mutabile ; ἀπαθής e contrario, quod applicatum ad intellectum habet sensum omnimodae immutabilitatis, quia νοῦς est simplex, immaterialis et per se subsistens.

I De anima, II, p. 435, v. 49. Ἀναξαγόρας δὲ μόνος ἀπαθῆ φησιν εἶναι τὸν νοῦν καὶ κοινὸν οὐδὲν οὐδενὶ τῶν ἄλλων ἔχειν. Hoc textu, ut mihi videtur, Aristoteles dicit solum Anaxagoram ex antiquis philosophis recte intellexisse immaterialitatem huius principii.

Idem, v. 8. Ἀναξαγόρας... πλὴν ἀρχήν γε τὸν νοῦν τίθεται μάλιστα πάντων· μόνον γοῦν φησιν αὐτὸν τῶν ὄντων ἁπλοῦν εἶναι καὶ ἀμιγῆ τε καὶ καθαρόν.

III De anima, IV, p. 467, v. 18. Ἀνάγκη ἄρα, ἐπεὶ πάντα νοεῖ, ἀμιγῆ εἶναι, ὥσπερ φησὶν Ἀναξαγόρας, ἵνα κρατῇ, τοῦτο δ' ἐστίν, ἵνα γνωρίζῃ.

3. Heinze M. Ueber den Νοῦς des Anaxagoras. (Sonderabdruck aus den

rectum, praetermittit, quod iam satis vidimus in critica super Anaxagorae principia, nullibi tamen corrigit notionem eius de νῷ. Plato quoque Anaxagorae conceptum νοῦ in « Phaedone » laudans, nec ipse ullomodo corrigit, sed obiicit tantum Clazomenum non explicasse hoc νῷ fines particularium rerum.

Heinze [1] affirmat mirum fuisse si, dum Anaxagoras νοῦν materiale principium intelligit, tres maximi Clazomeni interpretes, Plato videlicet, Aristoteles et Theophrastes, unanimiter interpretando errassent, affirmantes philosophum intellectum illum ceu immateriale principium concepisse. Iuxta Stagiritam pervenit Anaxagoras ad tam claram notionem huius intellectus ex consideratione ordinis in mundo existentis, et hunc primario posuit ad explicandum ordinem. Anaxagoras sumpsit Ordinem ut opus alicuius principii unius non determinati ad unum sed immaterialis et intelligentis, et νοῦν opposuit terrae et similibus et igni secundum antiquorum opinionem subtilissimo omnium rerum. Huic principio attribuit cognitionem (πάντα νοεῖ) et motum ut materiae dominetur [2], et iam tali positione exclusit casum, fortunam [3] et necessitatem materiae, quibus antiqui ordinem explicabant.

Berichten der Kœnigl., Sæchs., Gesellschaft der Wissenhaften.) 1890, p. 11 : « Das Denken war allerdings schon vor Anaxagoras, wie wir gesehen haben, dem Stoffe beigelegt worden, auch die vernünftige Ordnung, aber eben in und an dem Stoffe. »

Hoffmann Fr. Ueber die Gottesidee des Anaxagoras, des Sokrates und des Platon im Zusammenhange ihrer Lehren von der Welt und dem Menschen. Würzburg, 1860, p. 10. (Anm.) : « Haben Philosophen vor Anaxagoras ein Denken ohne denkendes Wesen, eine bestimmende Thætigkeit ohne ein thætiges Wesen etc... aufstellen zu kœnnen geglaubt, so bestand der Fortschritt des Anaxagoras gerade darin, den Wahn der Wahrheit einer solchen Vorstellung zerstœrt und den grossen Gedanken eines persœnnlichen Urgeistes für alle Zeit der Philosophie erobert zu haben. »

1. Heinze, op. c., p. 28 : « Wære ein wirklicher Grund in der Schrift zu der Annahme gewesen, dass er sich den Νοῦς stofflich gedacht habe, so wære diese Einhelligkeit bei den drei genannten (Plato, Aristoteles, Theophrastes) etwas Wunderbares. » Similiter putat Ueberweg, « Geschichte d. Phil. » I, p. 88.

2. I De anima, II, p. 435, v. 10 s. Ἀποδίδωσι δ'ἄμφω τῇ αὐτῇ ἀρχῇ, τό τε γιγνώσκειν καὶ τὸ κινεῖν, λέγων νοῦν κινῆσαι τὸ πᾶν.

3. III De coelo, II, p. 414, v. 13 s. Καίτοι οὐδὲν ὡς ἔτυχε γίγνεται τῶν κατὰ

Relatio inter mundum et νοῦν.

Superest ut disseramus de relatione intellectus ad mundum. Cavendum est ne confundamus quaestionem de natura intellectus illius cum quaestione de modo (Durchführung) [1], quo Anaxagoras hoc principio in explicando usus est. De hac relatione, quae una ex difficillimis quaestionibus est, Aristoteles parum dicit. Νοῦς distinxit res et produxit motum et est ἐν τοῖς ζῴοις καὶ ἐν τῇ φύσει [2] ; quomodo haec fiant et quomodo immateriale sit et operetur in hoc universo, de hisce Stagirita tacet. Ipse Aristoteles aut non bene perspexit hanc quaestionem aut Anaxagorae noluit attribuere, quod hic fortasse aliter intellexit quam expressit. Si enim νοῦς sumitur ut potentia, quae supra materiam est, atque ut principium immateriale, iam difficillimum est relationem inter hoc principium et materiam determinare.

Ipsum autem systema anaxagoraeum fons est difficultatis maximae : hinc namque νοῦν, inde vero materiam inertem statuit, ceu duo mundi principia. Quomodo ergo in mundo ordinato jam per intellectum, motus, vita seu anima, animalium operationes et intellectuales hominum actus explicare ? Relatio νοῦ ad ista particularia est difficillima in ejus philosophia, neque satis explicata.

φύσιν. Ἔοικε δὲ τοῦτό γε αὐτὸ καλῶς Ἀναξαγόρας λαβεῖν· ἐξ ἀκινήτων γὰρ ἄρχεται κοσμοποεῖν.

1. Zeller utramque quaestionem confundit et negat νοῦν esse immaterialem. « Phil. d. Gr. », I Th., II Hælfte, p. 994 : « Weil er (Anax.) des Geistes zunæchst nur für den Zweck der Naturerklærung bedarf, so wird dieses neue Prinzip weder rein gefasst, noch streng und folgerichtig durchgeführt. »

2. I De anima, II, p. 434, v. 14. Ἐν ἅπασι γὰρ ὑπάρχειν αὐτὸν (sc. νοῦν) τοῖς ζῴοις, καὶ μεγάλοις καὶ μικροῖς, καὶ τιμίοις καὶ ἀτιμοτέροις.

Anaxagoras animam confundit cum νῷ.

Aristoteles dicit [1] iuxta Anaxagoram intellectum ab anima (ψυχή) aliquo modo distingui, statimque addit [2] : Ἀναξαγόρας δ᾽ἧττον διασαφεῖ περὶ αὐτῶν· πολλαχοῦ μὲν γὰρ τὸ αἴτιον τοῦ καλῶς καὶ ὀρθῶς τὸν νοῦν λέγει ἑτέρωθι δὲ τοῦτον εἶναι τὴν ψυχήν. Hanc objectionem dicit S. Pawlicki [3] esse graviorem ceteris, quia non clare loquitur Anaxagoras, qui nunc intellectum nominat ordinatorem omnium, nunc illum appellat animam seu vitam et dicit mentem inesse toti naturae et animalibus. Scivit Anaxagoras omnino distinguere materiam a mente, sed nescivit, pariter ac physiologi Ioniae, qui non distinguebant animam ab intellectu, distinguere istam mentem (νοῦν) a vita in particularibus, promiscue sumens utramque notionem ; ubi vita iuxta eum, ibi mens. Hac de causa non perspexit relationem νοῦ ad mundum, neque pantheismum effugit. Qua in re arridet nobis opinio Heinze [4] qui dicit, quod si tale quid philosophis dialecticam apprime colentibus contigit, minime mirandum est sapientem, qui primus spiritum Deumve a natura distinxerat, scopulos pantheismi non omnino effugisse. Ceterum, ut ulterius idem auctor dicit, de hoc doctrinae anaxagoreae capite nimis parum tradidit nobis antiquitas.

1. I De anima, II, p. 434, v. 4. Ὁμοίως καὶ Ἀναξαγόρας ψυχὴν εἶναι λέγει τὴν κινοῦσαν... οὐ μὴν παντελῶς γ᾽ὥσπερ Δημόκριτος.

2. Idem, v. 12 s.

3. « Historya filozofii greckiej od Talesa do smierci Aristotelesa. » Kraków, 1890, t. I, p. 308. — Pawlicki dicit ulterius (p. 309) minime mirandum esse, quod Anaxagoras animam ab intellectu distinguere non valuisset, quum hoc ipsa nostra aetate viri cetero ingeniosissimi doctrinae fama clari animam humanam cum belluina egregie confundant. Nec praetereundum est Anaxagoram illis temporibus philosophatum esse ubi nec notiones nec vocabula rite philosophorum consensu stabilita erant.

4. Heinze. M. Ueber den νοῦς d. Anax., p. 43. « Kommt etwas derartiges aber bei dialektisch durchgebildeten Philosophen vor, so ist es noch viel weniger zu wundern, dass der Denker, der überhaupt erst den Geist oder Gott von der Natur sonderte, die Klippen des Pantheismus nicht vollstændig zu umschiffen verstand. Und noch dazu sind wir gerade über diesen Theil seiner Ansichten nur sehr unvollkommen unterrichtet. »

An νοῦς sit Deus ?

Quaerendum est etiam quid iste intellectus sit, visne quaedam formativa, an Deus mundum gubernans ? Aristoteles, ut mihi videtur, hunc νοῦν esse ipsum Deum putavit, quod patet tum ex qualitatibus, quas huic intellectui attribuit, tum quod eumdem cum suo primo motore immobili identificat. — Haec forte causa est quod Stagirites nusquam intellectum hunc directe Deum appellat. Aristoteles, ut vidimus, duo quoad νοῦν tradidit : 1) modum quo naturam ejus Anaxagoras intellexit, contra quam notionem nil obiicit, 2) relationem eius ad mundum de qua nimis parum dixit, corrigens tantummodo hunc intellectum non esse in animalibus, nec esse animam idem ac intellectum, adnotans Anaxagoram in hac quaestione non clarum fuisse. Difficile est dictu an Anaxagoras νοῦν personam [1] esse intellexerit, quum prisci philosophi nec de essentia personae, nec an Deus ipse persona esset, quaesierint. Revera quid potuit esse iste νοῦς ex Anaxagorae mente nisi Deus, quoniam felicitatem hominis affirmabat constare tranquilla occupatione iustis honestisque actionibus et in participatione divinae contemplationis, ut vidimus initio ? Psychologice autem hoc non posset admitti, si intellectus ut summum principium sec. Anaxagoram non esset Deus sed aliqua indeterminata vis formativa mundi. Quam rationem haec pulcherrima St. Thomae verba confirmant [2] : « Naturaliter inest omnibus hominibus desiderium cognoscendi causas eorum quae videntur ; unde propter admi-

1. Heinze, op. c., p. 36. « Liegt in dem Worte νοῦς schon mehr das Subjektive als in Logos, so wird durch Hervorhebung des Wissens und des zweckvollen Bewegens dies noch stærker betont, und ich kann nicht daran zweifeln, dass Anaxagoras seinen νοῦς als bewussten, und da er alles weiss, auch selbstbewussten Geist gefasst habe, womit das ungefæhr ausgedrückt wære, was wir Persœnnlichkeit nennen. » — Heinze et divinitatem νῷ attribuit, p. 41 : « Und wenn man von einem philosophischen Theismus bei den Griechen redet, wird mann den Anaxagoras als den Urheber desselben anzusehen haben. »

2. Contra gentiles, lib. III, c. xxv.

rationem eorum quae videbantur, quorum causae latebant, homines primo philosophari coeperunt; invenientes autem causam quiescebant. Nec sistit inquisitio quousque perveniatur ad primam causam; et tunc perfecte nos scire arbitramur, quando primam causam cognoscimus. Desiderat igitur homo naturaliter cognoscere primam causam quasi ultimum finem. Prima autem omnium causa Deus est. Est igitur ultimus finis hominis cognoscere Deum. »

Superior nostra explicatio comprobatur praeterea sequenti textu Aristotelis [1] : Διό, καθάπερ λέγομεν, οὐ ταύτης ἀρχή, ἀλλ' αὕτη τῶν ἄλλων εἶναι δοκεῖ καὶ περιέχειν ἅπαντα, καὶ πάντα κυβερνᾶν, ὥς φασιν ὅσοι μὴ ποιοῦσι παρὰ τὸ ἄπειρον ἄλλας αἰτίας, οἷον νοῦν ἢ φιλίαν· καὶ τουτ' εἶναι τὸ θεῖον ἀθάνατον γὰρ καὶ ἀνώλεθρον, ὥς φησιν ὁ Ἀναξίμανδρος καὶ οἱ πλεῖστοι τῶν φυσιολόγων. Magni momenti textus, nam primo docet hic Aristoteles ultimam causam, licet sit materialis, esse tamen aliquod numen, et qui praeter hanc materialem nullam altiorem ponebant, dicebant eandem servare atque gubernare mundum explicabantque gubernationem mundi per hanc materialem causam. Νοῦς καὶ φιλία supraponuntur materiali principio, ideo et illis gubernare et conservare mundum convenit, alioquin haec comparatio non haberet locum et solummodo propter conservationem et gubernationem infinitum vocatur numen. Aristoteles utitur verbo « τὸ θεῖον », nam sane nomen Dei materiali principio non convenit. Supremis autem causis ab Anaxagora et Empedocle inductis scilicet νῷ et φιλίᾳ nomen Dei competit; maxime vero νῷ Anaxagorae, quippe qui omnia scit, cum de numine Empedoclis Aristoteles haec dicit [2] : Διὸ καὶ συμβαίνει αὐτῷ τὸν εὐδαιμονέστατον θεὸν ἧττον φρόνιμον εἶναι τῶν ἄλλων· οὐ γὰρ γνωρίζει τὰ στοιχεῖα πάντα. — Igitur Anaxagoras in cognitione Dei promovenda profecit maxime inter antiquos; hoc et sapientes, qui post Anaxagoram philosophabantur, comprobant, nam licet quaedam ab Anaxagora susceperint, veteribus nihilominus opinionibus adhaerebant [3].

1. III Phys., IV, p. 277, v. 42 ss.
2. II Met., IV, p. 496, v. 9.
3. Heinze. M. Ueber den Νοῦς... p. 11 : « Welch' kühnen und bedeutenden

Quem locum Aristoteles tribuerit Anaxagorae inter philosophos ?

Anaxagoras fuit philosophus cuius doctrina magni momenti fuit pro ulteriori philosophia. Tentabimus explicare quid Aristoteles de tota eius philosophia censet, procedendo ab ista clausula, in qua historici et commentatores profundiorem sensum vident [1] : Ἀναξαγόρας δὲ ὁ Κλαζομένιος τῇ μὲν ἡλικίᾳ πρότερος ὢν τούτου (id est quam Empedocles), τοῖς δ'ἔργοις ὕστερος. Ratio primae partis huius propositionis haec est : Aristoteles enumerat philosophos qui posuerunt principia materialia, incipiendo ab illis qui unum ponunt ut Thales, postea qui plura ut Empedocles, demum dicit de Anaxagora, qui posuit infinita. Quia haec enumeratio non est chronologica, ideo dicit Anaxagoram priorem aetate fuisse quam Empedoclen, cuius tamen quattuor elementa ratione ordinis posuit ante infinita Clazomeni principia [2]. Aliunde etiam scimus Anaxagoram maiorem aetate esse Empedocle. — Aliquo modo mihi videtur etiam ex hac parte Anaxagoram prius philosophari coepisse, quia Aristoteles vult chronologice procedere et unicuique suum tribuere, qui prius et quid dixerit. Si Anaxagoras igitur etsi maior aetate posterius philosophatus esset, non esset ratio, cur hoc Aristoteles animadvertisset. — Tota difficultas consistit in secunda parte clausulae, quomodo τὰ ἔργα sint interpretanda ? Non significant scripta ejus, quia de nullo eius libro Aristoteles mentionem facit ; aliunde tamen scimus Anaxagoram unum librum scripsisse.

Zeller [3] etiam non admittit τὰ ἔργα esse scripta. — Hoc verbum τὰ ἔργα, ut mihi videtur, non potest significare nisi

Schritt mit seinem νοῦς freilich nach vorwærts that, kann man an seinen unmittelbaren Nachfolgern sehen, die zwar manches von ihm annahmen, aber sich von früheren Anschaungen nicht losmachen konnten. »

1. I Met., III, p. 472, v. 48.

2. Tali modo hanc partem Otten explicat. « Einleit. in d. Gesch. der Phil. », p. 145.

3. Op. cit., p. 1023, 2 Anm.

totam Anaxagorae philosophiam, quia nulla alia eius facta tangit Aristoteles et ipse numerus pluralis confirmat per ἔργα totam eius philosophiam intelligendam esse.

Verbum ὕστερος ab Aristotele sumitur vel quoad tempus, vel quoad valorem, et utroque sensu, scilicet ut perfectius et ut minus perfectum, sed regulariter meliori sensu sumitur. Si sumeretur quoad tempus, tunc sequeretur Anaxagoram postea philosophatum esse. (Ueberweg). Si ὕστερος significaret minus perfecte, τὰ ἔργα significarent totam Anaxagorae philosophiam : sed vero minus perfectam relate ad systema Empedoclis de quattuor elementis, quod esset sensui Aristotelis contrarium, ut videbimus. Si ὕστερος Anaxagoram perfectius philosophatum esse significaret, incommodum hoc quoque sequeretur, quod Aristoteles hoc loco praefert quattuor elementa Empedoclis infinitis Anaxagorae elementis. Ideo ex hac clausula ut sonat, sicut recte dicunt Ueberweg [1] et Zeller [2], nihil potest concludi de valore systematum utriusque philosophi.

Haec clausula bene solvitur per alium textum aristotelicum ubi sermo est summatim de tota utriusque philosophia, ad quam et τὰ ἔργα bene applicantur. Ibi ostenditur quomodo ὕστερος sit intelligendum. Primo de Empedoclis philosophia [3],

1. Ueberweg Heinze, I, p. 86. « Die Aussage des Aristoteles (Met., I, 3), Anaxagoras sei dem Alter nach früher, als Empedokles, durch seine (philosophischen) Leistungen aber ein Spæterer, ist rein zeitlich zu fassen und weder auf ein Nachstehen noch auch auf ein Fortgeschrittensein in philosophischer Einsicht zu deuten. »

2. Zeller, op. c., p. 1023. Aristoteles sagt zwar in einer bekannten Stelle von Anaxagoras, er sei dem Alter nach früher, den Werken nach spæter als Empedokles. Allein ob damit seine Lehre für jünger, oder ob sie nur ihrem Gehalte nach für gereifter, oder ob sie umgekehrt für unvollkommener erklært werden soll, als die empedokleische, læsst sich nicht sicher ausmachen.

3. I Met., VIII, p. 480. A versu 12-19 dicit Empedoclen ponendo quattuor corpora ut elementa incidere in easdem difficultates ac qui ponunt unam qualemcumque causam et in proprias suae positioni. A versu 19-21 hoc quod sequitur de causis moventibus dicit : *καὶ περὶ τῆς τῶν κινουμένων αἰτίας, πότερον ἓν ἢ δύο θετέον, οὔτ' ὀρθῶς οὔτε εὐλόγως οἰητέον εἰρῆσθαι παντελῶς.* De v. 21-26 dicit Empedoclen non posuisse unum subjectum contrariis et alterationem (ἀλλοίωσιν) subtraxisse, statimque transit ad Anaxagoram.

postea de Anaxagora loquens, haec dicit [1] : Ἀναξαγόραν δ' εἴ τις ὑπολάβοι δύο λέγειν στοιχεῖα, μάλιστ' ἂν ὑπολάβοι κατὰ λόγον, ὃν ἐκεῖνος αὐτὸς μὲν οὐ διήρθρωσεν, ἠκολούθησε μεντ' ἂν ἐξ ἀνάγκης τοῖς ἐπάγουσιν αὐτόν. Ulterius sequitur critica de νῷ et de materia, de qua critica jam satis tractavimus, et sic concludit de Anaxagorae dictis [2] : Ἐκ δὴ τούτων συμβαίνει λέγειν αὐτῷ τὰς ἀρχὰς τό τε ἕν (τοῦτο γὰρ ἁπλοῦν καὶ ἀμιγές) καὶ θάτερον οἷον τίθεμεν τὸ ἀόριστον πρὶν ὁρισθῆναι καὶ μετασχεῖν εἴδους τινός. Ὥστε λέγεται μὲν οὔτ' ὀρθῶς οὔτε σαφῶς, βούλεται μέντοι τι παραπλήσιον τοῖς τε ὕστερον λέγουσιν καὶ τοῖς φαινομένοις μᾶλλον. St. Thomas hunc textum sic explicat [3] : « Ejus (Anax.) ergo opinio est vera quantum ad hoc quod non expressit, falsa quantum ad hoc quod expressit. Quia si totaliter accipiatur ejus opinio secundum quod in superficie apparebat ex eius dictis, apparebit maior absurditas propter quattuor rationes..... Tamen si quis exequatur « articulariter » id est distincte et manifeste perquirat quod Anaxagoras « vult dicere », id est ad quod eius intellectus tendebat, licet exprimere nescivisset, apparebit eius dictum mirabilius et subtilius praecedentium philosophorum dictis. Et hoc propter duo. Primo, quia magis accessit ad veram materiae cognitionem. » — Porro St. Thomas principium materiale Anaxagorae cum notione primae materiae Aristotelis comparat, et deinde sic prosequitur [4] : « Secundo subtilius ceteris dixit quia magis accessit ad veram cognitionem primi principii agentis. Dixit enim omnia esse permixta praeter intellectum ; et hunc dixit solum esse impermixtum et purum. Ex quibus patet quod ipse posuit duo esse principia, et ipsum intellectum posuit esse unum, secundum quod ipse est simplex et impermixtus ; et alterum principium posuit materiam primam, quam ponimus sicut indeterminatam, antequam determinetur, et antequam aliquam speciem participet. Materia enim, cum sit infinitarum formarum, determinatur per formam et per eam consequitur aliquam speciem. Patet igitur quod Anaxagoras

1. Id., v. 26.
2. Id., v. 47.
3. Com. in Met., lib. I, l. viii, p. 382, lin. 1 (t. XXIV).
4. Id., p. 382, lin. 2 s.

secundum illa quae exprimit, nec dicit recte, nec plane. Tamen videbatur directe dicere aliquid propinquius opinionibus posteriorum, quae sunt veriores, scilicet opinioni Platonis et Aristotelis [1], qui recte de materia prima senserunt, quae quidem opiniones tunc erant magis apparentes. » Haec omnia monstrant explicationem secundae partis clausulae hoc modo posse solvi : Anaxagoras est ὕστερος τοῖς ἔργοις, quia βούλεται μέντοι τι παραπλήσιον τοῖς τε ὕστερον λέγουσιν καὶ τοῖς φαινομένοις μᾶλλον [2].

Surgit quaestio utrum Empedoclis philosophia (τὰ ἔργα) an Anaxagorae iuxta Aristotelem majoris momenti sit? Ex Empedoclis dictis Aristoteles nullam deduxit conclusionem ex qua videretur Empedocles posterioribus (τοῖς ὑστέροις) appropinquasse; de Anaxagora vero ex supra dictis contrarium patet, ita ut nullum supersit dubium Anaxagorae dicta majoris esse momenti. Accedunt verba Platonis in « Phaedone » laudantia νοῦν Anaxagorae. Aristoteles dicit Anaxagoram esse sobrium inter antiquos vana dicentes; sobrius est quia causam ordinis et boni attribuit intellectui et sobrie de eius immaterialitate disseruit [3].

1. Hanc explicationem divi Thomae ipse Aristoteles comprobat dicens : Τὸ μὲν δὴ δύναμιν οἴεσθαι ἐνεργείας πρότερον ἔστι μὲν ὡς καλῶς, ἔστι δ'ὡς οὔ... "Ὅτι ἐνέργεια πρότερον, μαρτυρεῖ Ἀναξαγόρας (ὁ γὰρ νοῦς ἐνεργείᾳ)... (XI Met., VI, p. 604, v. 35.)

2. Zeller, op. cit., p. 1023 et s., 2 Anm. — Hanc solutionem Zeller probabilem esse dicit; quum autem eandem non tam late explicit, difficultates quae illi obviant in mea latiori tractatione evanescunt.

3. Superest, ut de hujus clausulae interpretatione historici Ueberweg pauca dicam. Putat namque doctissimus vir Anaxagoram quamvis aetate Empedocle majorem, tamen in philosophando tempore posteriorem fuisse. Stabilita superius explicatione verborum : τοῖς ἔργοις ὕστερος — hypothesis Ueberweg verum non attigisse mihi videtur. Aristoteles νοῦν et φιλίαν idem exprimere censet, silet vero Empedoclen φιλίαν causam ordinis statuisse eoque Anaxagoram in asserendo ordinis principio praevenisse.

Anaxagoras, ut vidimus, νοῦν summum principium esse affirmat; hoc νῷ, facta semel rerum distinctione et harmonia, sinit res particulares partium similium congregatione gigni et destrui separatione. — Quae explicatio Empedocli philosopho poëtae occasio fuit ponendi duo principia, scilicet hinc boni principium (amor), inde vero principium mali (odium, lis). Otten. A. diligenti textuum aristotelicorum studio persuasionem nactus est his verbis (op. cit., p. 146-150) expressam : « Das Ergebniss ist demnach : Em-

Conclusio.

Cum tractaremus de Anaxagora, multa fortasse diximus, quae directe non pertinent ad quaestionem de causa finali. Sed vix ac ne vix quidem aliter fieri potuit, propterea quod Aristoteles nullibi ex professo de hoc philosopho agit sed nonnisi occasionaliter atque saepe varia in variis libris de eo dicit. Attamen Aristoteles videtur largius tractare debuisse de hoc viro, qui tam magnam vim et in posteros et in causae finalis evolutionem exercuit, quod videbimus tractando de Socrate et Platone.

Aristoteles, ut vidimus, recte de ejus defectibus sentivit ; attamen pariter valorem Clazomeni philosophiae sufficienter agnovit.

Usque ad Anaxagoram mundus eiusque ordo repraesentabatur ab hominibus ut opus cuiusdam potentiae, ipse vero primus sese elevavit ad probandam existentiam alicuius Intellectus, qui solus potest ordinem efficere et dixit hunc inesse mundo et animalibus, quorum ordinatas actiones non potuit sibi aliter explicare nisi per intellectum omnia dirigentem.

Iuxta Aristotelem [1], via qua cognoscitur causa finalis nec ab Anaxagora nec a ceteris physicis erat explorata, sed Anaxagoras quasi suspicatus est principium, quo duce solutio difficilis huius problematis de ordine scilicet et finalitate quaerenda est [2].

pedokles ist durch den Nus des Anaxagoras nicht befriedigt, da die bewegende Thætigkeit des Geistes für eine ganze Klasse von Erscheinungen als Ursache nicht dienen kann. »

1. De respir., c. III, p. 538, v. 50. Καὶ μὴ λαμβάνειν ἕνεκά τινος τὴν φύσιν πάντα ποιεῖν, quamvis (I De anima, c. II, p. 434, v. 13) πολλαχοῦ μὲν γὰρ τὸ αἴτιον τοῦ καλῶς καὶ ὀρθῶς τὸν νοῦν λέγει. Igitur Anaxagoras saepe et particularia νῷ explicabat. Dixi, via illi aliena fuit, quia nec tali modo ac Aristoteles quaerit existentiam causae finalis nec semper ; sed Anaxagoras multo propior fuit huic methodo ac ceteri physici, quia exclusit casum et fortunam ad explicandum ordinem.

2. Biese, Fr., « Die Philosophie des Aristoteles in ihrem inneren Zusammenhange. » Berlin, 1835, I B. Einleit., p. 15 : Hiermit ist die objektive Wirksamkeit des Νοῦς in der Welt in sofern er durch Alles hindurgeht,

Quamvis ex sola consideratione ordinis pervenit ad existentiam νοῦ probandam, tamen iuxta Aristotelem, ut vidimus, posuit hoc principium etsi per accidens, ut *causam finalem* ad explicandum ordinem. Quamquam si termini eo sumantur sensu quo apud philosophos nostrae aetatis occurrunt, haec Anaxagorae causa finalis non est nisi causa ordinis, Aristoteles tamen eam dicit causam finalem quia hunc terminum alio sumit sensu. Is enim et ordinem et tendentiam rerum in finem unicae causae (τὸ τέλος) tribuit ; ratio est quia causas ut substantiva intellexerat et nunquam dicit per modum adjectivi « causam finalem » (graece esset αἰτία τελική), sed semper τὸ τέλος vel τὸ οὗ ἕνεκα. Revera, si ordo est, quaeritur cujus gratia sit, si res in finem tendunt, iam praerequiritur et statuitur ordo ; ideo causa ordinis et causa finalis, iuxta Aristotelem, referuntur ad unam causam, quae est finis (τὸ τέλος). Haec Aristotelis causa (τέλος) nostra aetate communiter in duas dividitur causas : causa ordinis et causa finalis. Hac ratione ex una parte habetur argumentum physico-theologicum pro existentia Dei, dum probatur ex unitate ordinis in mundo existentia Summi Ordinatoris, et ex altera parte argumentum teleologicum, dum ex tendentia rerum in finem pervenitur ad existentiam alicuius dirigentis in finem, qui est Summus omnium Finis. Itaque iuxta modernam causae finalis conceptionem Anaxagoras non probasset existentiam νοῦ nisi argumento physico-theologico.

freilich ebenfalls nur bildlich bezeichnet, aber es ist sogleich hiedurch der Begriff des Zwecks, der sich in aller Besonderheit durchführt und erhælt dem Bewusstsein næher gebracht.

Piat, Cl., « Socrate. » Paris, 1900, p. 19. Lorsque Anaxagore vint parler du νοῦς,... il formula un principe qui devait donner aux recherches ultérieures une ampleur et une fécondité toutes nouvelles. Mais ce principe demeurait là comme un bloc encore informe, dont on ne savait au juste ce que pourraient faire les futurs ciseleurs de la pensée.

SOCRATES

CAPUT I

De philosophia antesocratica.

Ionii et Pythagoraei explicandae origini mundi intendebant, quibus in studiis non potuerunt negligere hominem ; inde orta est Heracliti ethica et Pythagorae. Sed hominem habebant particulam huius mundi et legem moralem tamquam partem harmoniae generalis ordinis naturae. Ethica eorum consistebat in harmonia cum generali ordine naturae : qui originem mundi explicabant, erant sapientes ; qui gerebant vitam harmonice cum generali ordine naturae, erant boni. Socrates in Xenophonte objicit [1] antiquis, quod non satis considerassent humana (ἀνθρώπινα).

Physica allicit hominem ad investigandas veritates de mundo, quae tamen sola homini minime sufficit [2], siquidem

1. Xenophontis memorabilium Socratis libri IV.

I libr., I c., v. 12. Καὶ πρῶτον μὲν αὐτῶν σκόπει, πότερά ποτε, νομίσαντες ἱκανῶς ἤδη τ'ἀνθρώπινα εἰδέναι, ἔρχονται ἐπὶ τὸ περὶ τῶν τοιούτων φροντίζειν, ἢ τὰ μὲν ἀνθρώπινα παρέντες, τὰ δαιμόνια δὲ σκοποῦντες, ἡγοῦνται τὰ προσήκοντα πράττειν.

2. Zeller, « Phil. d. Griechen. » III Theil., I Abtheilung. IV Aufl.

lex moralis maxime vero religio in cultura hominis primum locum tenent. Erant philosophi solis physicis quaestionibus dediti, legibus moralibus et religiosis parum intenti. Talis conditio scientiae humanae non potuit diu durare. Donec una schola philosophica vigebat satis consona procedebat philosophia, simul ac vero plures scholae exortae sunt, quarum quaevis alia docebat, plurima surrexère dubia, ex quibus ceu ex totidem fontibus nihilismus, phaenomenalismus et subjectivismus in variis formis promanarunt [1].

Tandem sophistae venerunt, ut ex Heracliti philosophia Prothagoras, ex Eleatarum Gorgias et sic ceteri ; loco istius naturalis ethicae, sophistae posuerunt subiectivam quandam ethicam, quae consistit in commode vivendo, et haec est scientia lucri et pretii sed non ethica et apparens philosophia non vera, ut Aristoteles dicit [2]. Possibilitas scientiae in dubio a sophistis posita fuit et non solum quoad particularia systemata, ut dicit Zeller [3] ; sed quoad totam directionem investigationum, quae ante eos fuit. Graeca philosophia, cum ita se haberet, advenit Socrates contra sophistas acturus.

Fontes e quibus meam de Socrate dissertationem hausi potissimum Xenophon et Aristoteles sunt.

Leipzig, 1889, p. 33. Die frühere Philosophie konnte dem Bedürfniss der Zeit nich genügen, weil sie der Naturforschung einseitig zugewandt war, weil sie der Masse keine hinreichende Vorbildung fürs praktische Leben, dem denkenden Geiste keinen Aufschluss über sein Wesen und seine Bestimmung gewæhrte.

1. Willmann, op. cit., p. 352. Die konsequente Durchführung eines materiellen Prinzips, die Lehre vom ewigen Flusse und die Anschaung von der Nichtigkeit der Sinnenwelt mussten in den Subjektivismus auslaufen, den die Sophisten zu ihrem Lebenselemente machten.

2. III Met., c. II, p. 502, v. 13 ss. Ἡ *γὰρ σοφιστικὴ φαινομένη μόνον σοφία ἐστί.* V. 17. *Περὶ μὲν γὰρ τὸ αὐτὸ γένος στρέφεται ἡ σοφιστικὴ καὶ ἡ διαλεκτικὴ τῇ φιλοσοφίᾳ, ἀλλὰ διαφέρει τῆς μὲν τῷ τρόπῳ τῆς δυνάμεως, τῆς δὲ τοῦ βίου τῇ προαιρέσει.* V. 21. Ἡ *δὲ σοφιστικὴ φαινομένη,* (sc. philosophia) *οὖσα δ'οὔ.*

Aristoteles citat Platonem, X Met., c. VIII, p. 593, v. 39. *Διὸ Πλάτων οὐ κακῶς εἴρηκε φήσας τὸν σοφιστὴν περὶ τὸ μὴ ὂν διατρίβειν,* et similiter V Met., II, p. 535, v. 43.

3. Zeller, op. cit., p. 32. Die Wissenschaft war in der Sophistik nicht nur an einzelnen Systemen, sondern an der ganzen Richtung der bisherigen Forschung, ja an der Mœglichkeit des Wissens selbst irre geworden.

Socrates quaerit ex Anaxagora teleologicam rerum particularium explicationem.

Iuxta Anaxagoram νοῦς semel ordinavit pulcherrimum mundum, sed cuius gratia singula fiant non explicat teleologice sed mere mechanice, nempe coniunctione et disiunctione partium. Socrates autem iuxta Platonem (Phaedo, 97 B ss.) et Xenophontem [1] procedit ulterius et prosequitur explicationem teleologicam etiam particularium rerum. Liber Anaxagorae, de quo est sermo in « Phaedone », dedit occasionem Socrati ad nova studia. Mirabatur Socrates Anaxagoram non explicasse νῷ ut causa fines rerum, seu maxime deficiebat Clazomenus, quia non prosequebatur fines rerum, nempe quare ita νοῦς ordinaverit ut melius sit. — Haec quaestio nimis difficilis est ; quis enim potest perscrutari intentiones Dei ? Sed haec quaestio ut scribit Pawlicki [2] tam alta est, ut Socrati, qui eam aggredi ausus est, specialis locus inter antiquos philosophos designetur necesse sit. Iste unus attigit punctum : Deus est bonus [3], in eo sunt cuncta bona et pulchra, ideo optime ordinavit omnia. — Et revera quaerere quare omnia bene disposita sint, est investigare cuius gratia bonum in mundo existat, quod est idem ac causam finalem requirere. Apud Aristotelem finis (τέλος) vel potius causa finalis est idem ac bonum (ἀγαθόν). Hoc sensu Socrates primus ostendit methodum ad investigandam causam finalem, quam methodum Aristoteles optime perfecit.

Socratis opinio de physica.

Xenophon in Memorabilibus Socratis magistri sententias de physica ita tradit [4] : οὐδὲ γὰρ περὶ τῆς τῶν πάντων φύσεως, ᾗπερ τῶν

1. Zeller, op. cit., p. 135. Darin allerdings stimmt auch Xenophon mit Plato überein, dass Sokrates eine teleologische Naturbetrachtung forderte.

2. Pawlicki S., op. cit., p. 374.

3. Xenoph. Mem. IV, c. III, v. 13... καὶ ὁ τὸν ὅλον κόσμον συντάττων τε καὶ συνέχων, ἐν ᾧ πάντα καλὰ καὶ ἀγαθά ἐστι.

4. Xen., I, c. I, v. 11.

ἄλλων οἱ πλεῖστοι, διελέγετο, σκοπῶν, ὅπως ὁ καλούμενος ὑπὸ τῶν σοφιστῶν κόσμος ἔχει, καὶ τίσιν ἀνάγκαις ἕκαστα γίγνεται τῶν οὐρανίων. Ἀλλὰ καὶ τοὺς φροντίζοντας τὰ τοιαῦτα μωραίνοντας ἐπεδείκνυεν. Ἐθαύμαζε [1] δέ, εἰ μὴ φανερὸν αὐτοῖς ἐστιν, ὅτι ταῦτα οὐ δυνατόν ἐστιν ἀνθρώποις εὑρεῖν. — Igitur Xenophon distinguit Socratem a ceteris, dicens eum aliter sensisse de rerum natura et quid putaverit de ipsa, ostendit ubi probat existentiam Dei atheis [2] ex finalitate rerum [3]. Sed in argumentando ita se restrinxit Socrates, ut eam non probet nisi ex eis quae necessaria sunt homini et utilia [4].

Ex ordine generali probat Socrates existentiam Ordinatoris.

Primo Socrates loquitur de congrua dispositione organorum [5] ad propria objecta : oculi sunt ut videant, aures ut audiant, nares ut odorem percipiant. Dulce amarumve sine lingua non gustaremus.

Specialem advertentiam facit quoad externam organisationem oculorum et in hac videt praecipuam providentiam. Oculi cum sint subtiles, ideo palpebris quasi foribus muniuntur

1. Id., ibid., v. 13.

2. Piat, Cl., « Socrate. » Paris, 1900, p. 193. Socrate vivait dans un temps où la croyance en Dieu, sans cesse attaquée par les sophistes, avait fini par s'ébranler ; et il a tenté soit de la fonder en raison, soit de la rendre plus noble et plus pure ; il a esquissé toute une théologie, qui est, comme son éthique elle-même, une téléologie.

Zeller, op. cit., p. 31. Die mythischen Vorstellungen von den Gœttern und vom Zustand nach dem Tode hatten für die überwiegende Mehrzal der Gebildeten, ihre Bedeutung verloren, selbst das Dasein der Gœtter, war vielen zweifelhaft geworden ; die alte Sitte war in Verfall gerathen, die Gesetzlichkeit des bürgerlichen, die Einfachheit und Zucht des Privatlebens hatte einer kecken Ungebundenheit, einem rücksichtslosen Streben nach Genuss und Vortheil weichen müssen.

3. Xen. I, c. IV. Contra Aristodemum negantem existentiam Dei ; IV, c. III, contra Euthydemum negantem providentiam.

4. Xen. I, c. IV, v. 4. Τῶν δὲ ἀτεκμάρτως ἐχόντων ὅτου ἕνεκά ἐστι, καὶ τῶν φανερῶς ἐπ' ὠφελείᾳ ὄντων, πότερα τύχης καὶ πότερα γνώμης ἔργα κρίνεις ; πρέπει μὲν τὰ ἐπ'ὠφελείᾳ γιγνόμενα γνώμης εἶναι ἔργα.

5. Xen., I, IV, v. 5, 6.

et quando opus est aperiuntur, in somno autem clauduntur; ne venti noceant cilia quasi cribrum sunt addita et superciliis sunt tecti ne laedantur ab hoc quod desuper cadit. — Tali modo Socrates describendo oculum exprimit principium, iuxta quod partes tendunt ad conservationem totius. Oculus hodie adhuc sumitur ut classicum exemplum ad probandam finalitatem [1].

Ulterius dicit, aures ita esse ordinatas, ut sonos diversos percipiant et tamen non expleantur. Dentes animalium sunt bene dispositi : anteriores inserviunt ad secandum, molares autem ad comminuendum cibum. Positio oris prope oculos et nares est valde congrua. Ut vita [2] semper duraret supra terram, ideo in parentibus cupiditas procreationis et educationis inest et in progenitis est instinctus conservationis vitae et metus mortis, atque sic concludit : ἀμέλει καὶ ταῦτα ἔοικε μηχανήμασί τινος ζῷα εἶναι βουλευσαμένου.

De homine eiusque excellentia.

Socrates probat existentiam Dei, ex iis quae animalibus et hominibus communiter utilia sunt. Aristodemus objicit Socrati non se neglexisse deos colere [3], si sciret eos humana curare. Data hac occasione Socrates sequenti modo loquitur de excellentia hominis prae animalibus brutis : solus homo statura erectus, quod eum et superna facilius considerare (θεᾶσθαι) et minus laedi iuvat. Convenienter erectae suae staturae membra quoque disposita habet : oculos, aures, os ceteraque. Pedes habemus, ut incedere possimus; manus nobis additae sunt, quibus plura perficimus et ob quas melioris conditionis quam bruta sumus (οἷς εὐδαιμονέστεροι ἐκείνων ἐσμέν). Quamvis et cetera animalia habeant linguam, tamen sola humana ita est condita, ut voces articulatas proferat et ita homines omnia ad invicem significare

1. Janet, P., « Les causes finales. » Paris, 1894, 3ᵉ édit., p. 85.
2. Xen., I, IV, v. 7.
3. Idem, v. 11, 12.

possunt, quae volunt. Et cum multa sint pulchra et utilia [1] sed inter se diversa, et sensus hominibus sunt inditi ad singula congruentes, ut omnibus bonis frui possint.

Non solum Deus corpus humanum ita ordinatum constituit, sed etiam, quod maximum est [2] et praestantissimum, animam indidit (καὶ τὴν ψυχὴν κρατίστην τῷ ἀνθρώπῳ ἐνέφυσε) divinae naturae participem [3]. Solus homo cognoscit deos, qui haec amplissima et pulcherrima (τὰ μέγιστα καὶ κάλλιστα) construxerunt et solus homo deos colit (τί δὲ φῦλον ἄλλο ἢ οἱ ἄνθρωποι θεοὺς θεραπεύουσι). Anima humana (ψυχή) praeservat hominem a siti, frigore et calore, curat morbos, iuvat in ampliore doctrina comparanda et ut memoria retineat, quaecumque homo audierit, viderit vel didicerit. Homines iuxta Socratem [4] sunt quasi dii (ὥσπερ θεοί), natura animalibus longe praestantiores; hanc praestantiam quo magis extollat, dicit, bovem etsi haberet mentem hominis (ἀνθρώπου γνώμην) non posse tamen facere quod vellet. Anaxagoras dicebat hominem esse prudentissimum omnium animalium quia manus habet [5], Socrates procedit ulterius et dicit hominem esse principem mundi et cetera omnia esse propter hominem.

Propter hominem omnia sunt optime ordinata.

Dii, ut dicit Socrates, ea [6] quibuscumque mortales indigent, diligenter paraverunt. Lux est necessaria, sine qua homo quasi caecus esset. Nox est commodissimum tempus quietis. Sol quia lucidus est horas diei et alia demonstrat, astra horas noctis indicant, et luna non solum noctis sed et mensis

1. Xen., IV, c. III, v. 11.
2. I, c. IV, v. 13.
3. IV, c. III, v. 14. Ἀλλὰ μὴν καὶ ἀνθρώπου γε ψυχή, εἴπερ τι καὶ ἄλλο τῶν ἀνθρωπίνων, τοῦ θείου μετέχει.
4. Xen., I, c. IV, v. 14.
5. IV De partib. anim., c. X, p. 290, v. 13. Ἀναξαγόρας μὲν οὖν φησι διὰ τὸ χεῖρας ἔχειν φρονιμώτατον εἶναι τῶν ζῴων ἄνθρωπον, statimque addit Aristoteles, v. 15: Εὔλογον δὲ διὰ τὸ φρονιμώτατον εἶναι χεῖρας λαμβάνειν.
6. Xen., IV, c. III, v. 3, 4.

partes patefacit. Praecipue advertit ad ordinatam relationem solis ad terram. Sol, hiemali cursu peracto [1], pergit quaedam maturans quaedam exsiccans; hoc opere perfecto, avertit sese ne supra modum calefaciendo laedat, nec discedit longius, ne frigus nimium causet : haec omnia fiunt, ut dicit Socrates, propter hominem : καὶ ταῦτα παντάπασιν ἔοικεν ἀνθρώπων ἕνεκα γιγνόμενα. Cum homo aegre ferret si repente fieret frigus vel calor, ideo sol paulatim recedit et accedit. Terra [2] producit necessaria nutrimenta et anni tempora ita sunt congruentia, ut terra producat non solum necessaria sed et delectabilia. Aqua res [3] adeo preciosa est, ut producat et augeat simul cum terra anni temporibus omnia quae ad usum sunt necessaria; alit homines et omnibus nutrimentis admixta facit, ut confici facilius possint et ut sint utiliora et suaviora. Quia aqua adeo est necessaria, ideo in magna copia habetur. Ignis [4] est uti praesidium adversus frigus et summatim ex rebus, quae hominibus ad vitam utiles essent, nihil sine igne parari posset [5].

Quibus perspectis Euthydemus admittit providentiam divinam, sed non videt adhuc specialem providentiam quoad homines, quia praedicta sunt etiam animalibus brutis utilia. Ad hanc objectionem Socrates sic respondet [6] : Οὐ γὰρ καὶ τοῦτ', ἔφη ὁ Σωκράτης, φανερόν, ὅτι καὶ ταῦτα (sc. animalia) ἀνθρώπων ἕνεκα

1. Idem, v. 8, 9.
2. Xen., IV, c. III, v. 5.
3. Id., v. 6.
4. Id., v. 7.
5. Anaxagoras νοῦν immaterialem opposuit igni ut materiae. Socrates ignis utilitatem considerat atque ex ordine mundi Dei existentiam evincens, alium prorsus Ordinatorem Gubernatoremque mundi cum Anaxagora, quam Heraclitus, profitetur. De Heracliti ordinatore ita Heinze loquitur (« Lehre vom Logos in der griech. Philos. » Oldenburg, 1872), p. 24 : « Wir haben dies Gesetz als den in allem waltenden Logos kennen gelernt in seinen næheren Bestimmungen und müssen nur noch hervorheben, dass dieser durchaus immanent in der Welt, nie transcendent gedacht wird ; er ist materiell gefasst das Feuer, und das Feuer vergeistigt ist der Logos. Es ist ein und dasselbe weltbildende Element, nur von verschiedenen Seiten angesehen. Deshalb ist der Logos gerade so wenig immateriel zu denken, wie das Feuer. »
6. Xen., IV, c. III, v. 10.

γίγνεταί τε καὶ ἀνατρέφεται ; — Enumerat ulterius diversa animalia ex quibus homo percipit utilitatem et magna pars hominum utitur non tam plantis ad cibum sed potius lacte et carnibus. Aliqua animalia sunt etiam utilia in bello.

De Ordinatore mundi.

Hic tam pulcher et complicatus ordo in singularibus et in toto universo sane non potest casu provenire, sed ab aliquo Ordinatore et architecto, ut bene dicit Socrates in quaestione quam ponit Aristodemo [1] : Ταῦτα οὕτω προνοητικῶς πεπραγμένα, ἀπορεῖς, πότερα τύχης ἢ γνώμης ἔργα ἐστίν ; — Itaque ordo, qui in mundo conspicitur ex mente Socratis unus et omnia ultimatim propter hominem sunt ordinata. Talis autem conceptus ordinis logice ducit ad existentiam unius [2] Ordinatoris et Gubernatoris. Quando Socrates loquitur de cultu religioso, in forma plurali saepius de diis loquitur, quando vero probat existentiam Dei saepe in singulari loquitur ; quod praecipue ex uno loco apparet, ubi ponit differentiam inter unum Dominatorem mundi et ceteros deos [3] : dii sunt invisibiles : Οἵ τε γὰρ ἄλλοι (sc. θεοί) ἡμῖν τὰ ἀγαθὰ διδόντες, οὐδὲν τούτων εἰς τοὐμφανὲς ἰόντες διδόασιν, καὶ ὁ τὸν ὅλον κόσμον συντάττων τε καὶ συνέχων, ἐν ᾧ πάντα καλὰ καὶ ἀγαθά ἐστι, καὶ ἀεὶ μὲν χρωμένοις ἀτριβῆ τε καὶ ὑγιᾶ καὶ ἀγήρατον παρέχων, θᾶττον δὲ νοήματος ἀναμαρτήτως ὑπερετοῦντα, οὗτος τὰ μέγιστα μὲν πράττων ὁρᾶται, τάδε δὲ οἰκονομῶν ἀόρατος ἡμῖν ἐστιν".

1. Xen., I, iv, v. 6 et 8.

2. Lange Fr. Al. aliter opinatur. « Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart. » Iserlohn und Leipzig, 1887. I Buch, p. 48 : Dass Sokrates in seiner Auffassung dieser Dinge auf wesentlich monotheistischen Anschaungen fusst, darf uns nicht wundern, es *lag ganz in der Zeit.* Zwar tritt dieser Monotheismus nirgends dogmatich hervor ; im Gegentheil : die Mehrheit der Gœtter wird ausdrücklich festgehalten, aber das Uebergewicht des Gottes, der als Schœpfer und Erhalter der Welt gedacht wird, drückt die andern zu Wesen eines tiefen Ranges herab, die bei manchen Speculationen ganz ausser Betracht bleiben kœnnen.

3. Xen., IV, c. iii, v. 13.

Quo sensu Deus sit causa finalis mundi ?

Socrates ex ordine et finalitate rerum pervenit ad unum summum bonum, quod est Deus et quod est non tantum relative bonum, sed quod est causa omnium bonorum per modum efficientis. Methodus qua pervenit ad hoc summum bonum est teleologica, sed Deus in Socratis argumentationibus est causa efficiens per se et finalis solummodo per accidens, quia accidit ei esse bonum, ut bona relativa efficienti, seu quia Deus est effectivus et perfectivus. Iuxta Socratem enim finis, cuius gratia est ordo in mundo, est homo. Deus vero est causa efficiens bona propter hominem atque propter eum omnia ordinans. Sed num Deus ut causa efficiens ita et ultimus finis tum universae naturae tum etiam ipsius hominis sit, Socrates non quaerit. Attamen est textus, qui indicat quodammodo Socratem putasse hominem esse propter divinum cultum [1]. Quia autem iuxta Socratem omnia in natura propter hominem sunt, homo autem propter Dei cultum ; ergo omnia per hominem sint propter Deum necesse est.

De natura Dei eiusque providentia et de relatione Dei ad mundum.

Aristodemus, cum persuasum haberet Deum existere, objicit [2] adhuc Socrati se Deum non videre sicut rerum opificem. Socrates respondet nos et animam (ψυχήν) nostram non videre, quae corpori dominatur (κυρία), neminem attamen dicere nos non consilio (γνώμῃ) sed casu (τύχῃ) omnia facere. Similiter dicit Euthydemo [3] : sol etsi lucidus est et omnibus perspicuus videri nequit, nec fulmen videtur sive illabitur sive disparet, neque venti videntur quamvis sentiantur, nec tamen dubitatur de

1. Plato, Apologia Socratis, p. 23 B. Socrates de seipso ita loquitur : ἀλλ'ἐν πενίᾳ μυρίᾳ εἰμὶ διὰ τὴν τοῦ θεοῦ λατρείαν.

2. Xen., I, IV, v. 9.

3. Id., IV, III, v. 14.

eorum existentia. Ita consideratio mundi atque ordinis dubitare de praesentia Ordinatoris vetat, nam : οὗτος τὰ μέγιστα μὲν πράττων ὁρᾶται, τόδε οἰκονομῶν ἀόρατος ἡμῖν ἐστιν.

Cum notione Dei ut Gubernatoris arcte connectitur iuxta Socratem providentia particularis omnium rerum, de qua hoc dicit [1] : Οἴεσθαι οὖν χρὴ καὶ τὴν ἐν παντὶ φρόνησιν τὰ πάντα, ὅπως ἂν αὐτῇ ἡδὺ ᾖ, οὕτω τίθεσθαι. Si oculus humanus ad multa stadia pertingit, num Dei oculus simul omnia intueri non potest ? (τὸν δὲ τοῦ θεοῦ ὀφθαλμὸν ἀδύνατον εἶναι ἅμα πάντα ὁρᾷν ;) Homo occupatur de his quae in eius praesentia accidunt et de his quae in Aegypto et Sicilia, num Dei sapientia simul omnia curare non posset ? (τὴν δὲ τοῦ θεοῦ φρόνησιν μὴ ἱκανὴν εἶναι ἅμα πάντωην ἐπιμελεῖσθαι ;). Xenophon ipse testatur [2] Socratem providentiam intellexisse perfectius ac vulgus, quod putabat deos quaedam scire quaedam vero nescire, Socrates autem arbitrabatur deos omnia quae vel dicuntur vel clam deliberantur scire. Pulcherrime concludit Socrates probationem existentiae Dei, dicendo ad Aristodemum [3] : γνώσῃ τὸ θεῖον, ὅτι τοσοῦτον καὶ τοιοῦτόν ἐστιν, ὥσθ᾽ἅμα πάντα ὁρᾷν, καὶ πάντα ἀκούειν, καὶ πανταχοῦ παρεῖναι, καὶ ἅμα πάντων ἐπιμελεῖσθαι. Sicut Socrates probat analogice [4] ex operibus humanis existentiam alicuius architecti seu demiurgi qui ordinem in mundo efficit, ita et loquitur analogice de attributis istius demiurgi, et exinde apparet quam sublimem notionem de Deo habuerit. Utrum vero Deus mundo insit, an extra eum sit, ex Socrate nihil discere possumus. Deus apud eum sicut et apud omnes graecos philosophos (intelligo Platonem, Aristotelem et ceteros praedecessores), qui ponebant materiam increatam, demiurgus dumtaxat est, non Creator, ideoque semper conclusiones contra rectam notionem Dei deduci possunt : quia talis relatio, ut ex una parte Deus sit et ex alia materia increata, impossibilis est et non potest ita stabiliri, quin oriantur obiectiones solidae contra rectam notionem Dei.

1. Id., I, iv, v. 17.
2. Id., I, c. i, v. 19.
3. Id., I, iv, v. 18.
4. Id., ibidem, v. 3. 4.

Caput quartum primi libri Memorabilium est magni momenti quoad nostram quaestionem. Initio huius capitis (v. 2) Xenophon dicit seipsum hanc disputationem Socratis cum Aristodemo audivisse. Et revera ! hic dialogus ita videtur psychologicus, ita ordinatus processus in argumentationibus ad convincendum Aristodemum, ut hac interna concordantia comprobetur fidelis transmissio doctrinae Socratis facta per Xenophontem. In hoc capite ubi probavit existentiam Dei ex ordine et finalitate, loquitur de oraculis [1] et signis ex quibus videtur voluntas deorum, etiam adducit traditionem dicendo antiquissimas et sapientissimas nationes fuisse religiosissimas et deorum studiosissimas. Socrates haec duo, ut videtur, ponit secundario loco [2] ad confirmandam existentiam Dei, quia religio et tradítiones illis temporibus a multis in dubio positae erant. Socrates non reicit antiquas traditiones et religionem : argumento teleologico vult solummodo penitius solidare notionem Dei unius, qui tam evidenter ei apparet, traditione autem existentiam et cultum vult confirmare.

1. I, iv, v. 15, 16.

2. Piat, op. cit., p. 194. Mais ce sont là des arguments d'ordre vulgaire, que Socrate, suivant son habitude, prend pour points de départ afin d'en chercher le fondement rationnel. Or, à ses yeux, ce fondement est unique : c'est l'ordre qui se manifeste dans l'univers.

CAPUT II

Defectus methodi teleologicae Socratis.

Socrates, ut vidimus, sumit utilitatem ut normam iuxta quam considerat teleologice res naturales, et quoad hoc deficit eius methodus [1].

Apud eum, iuxta expositionem Xenophontis [2], bonum (ἀγαθόν) non solum cum pulchro (καλόν), sed etiam cum notione utilis et commodi (ὠφέλιμον, χρήσιμον) coincidit : ex alia parte, si consideremus auditores Socratis, qui sumebant omnia subjective, facile videtur, ut dicit Otten [3], cur ex utilibus et necessariis demonstret existentiam Dei, scilicet ut evitetur subiectivismus sophistarum.

Socrates fines rerum, qui, iuxta Aristotelem, consistunt in rei

1. En regulam, qua, iuxta S. Thomam, in bonitate rerum consideranda dirigamur, ut rectum inveniamus. Summa Theol. Pars I, quaest. LIX, art. 3 (in corp.) : « Iudicium autem de bonitate alicuius rei non est accipiendum secundum ordinem ad aliquid particulare, sed secundum seipsum, et secundum ordinem ad totum universum, in quo quaelibet res suum locum ordinatissime tenet. »

2. I, c. IV, v. 4, 5, 6, 13 ; IV, III, v. 7, 11, 13.

3. « Einleit. in d. Gesch. d. Phil. », p. 188. Seine Zuhœrer waren durch die Sophisten gewissermassen schon verwœhnt worden, alles vom Standpunkte des Ich zu betrachten. Nach dem Nutzen und Vortheil des eigenen Subjektes wurde die Beschæftigung geregelt, der Gegenstand der Forschung ausgewæhlt, die Ausdehnung der wissenschaftlichen Thætigkeit genau bestimmt. Daher verstehen wir es recht gut, wenn Sokrates, zumal als praktischer Mann, die Zweckmæssigkeit des Alls am Nutzen des Menschen zu messen pflegt.

cuiusque forma substantiali, nescit et ut homo practicus sumit utilitatem et necessitatem quoad homines, iuxta quas et considerat rerum ordinem. Ergo non cognoscit nisi fines externos.

Cuius naturae sit teleologia Socratis ?

Nunc quaestio quid putandum de hac teleologia Socratis, utrum sumenda sit ut physica an ut pars ethicae ? In hac quaestione dabo solutionem iuxta Aristotelem, cuius opinio videtur congruere cum sententia Xenophontis. Aristoteles, qui tam sollicite tradit opiniones antiquorum et praecipue eorum, qui aliquid novi dixerant, nil dicit de teleologia Socratis, quae omnino nova est in antiqua philosophia, immo asserit Socratem physicae non studuisse [1] : Σωκράτους δὲ περὶ μὲν τὰ ἠθικὰ πραγματευομένου, περὶ δὲ τῆς ὅλης φύσεως οὐδέν. — Ad melius intelligendam hanc sententiam aliqua sunt praemittenda. Aristoteles considerat scientiam sui ipsius gratia [2], Socrates sumit sapientiam [3] ad bene agendum solummodo et iuxta eum omnis scientia est virtus. Iuxta Aristotelem physica non est practica scientia sed theoretica [4].

Socrates ethicae totum se dederat considerabatque mundum nonnisi relate ad ethicam. Ethica namque sine metaphysica ceu fundamento impossibilis est, ideo ex ordine et finalitate rerum probat existentiam Dei, probandoque hanc existentiam, ut Xenophon testatur [5], vult suorum discipulorum mores corrigere. Scientiam Socrates magni habet quatenus confert

1. I Met., c. VI, p. 477, v. 32.

2. I Met., c. II, p. 470, v. 2 ss. Καὶ τῶν ἐπιστημῶν δὲ τὴν αὑτῆς ἕνεκεν καὶ τοῦ εἰδέναι χάριν αἱρετὴν οὖσαν μᾶλλον εἶναι σοφίαν ἢ τὴν τῶν ἀποβαινόντων ἕνεκεν, καὶ τὴν ἀρχικωτέραν τῆς ὑπηρετούσης μᾶλλον εἶναι σοφίαν.

3. Xen., lib. III, c. IX, v. 4, 5. Ἔφη δὲ καὶ τὴν δικαιοσύνην καὶ τὴν ἄλλην πᾶσαν ἀρετὴν σοφίαν εἶναι.

Aristoteles de Socrate idem tenet, VI Ethica Nic., c. XIII, p. 75, v. 27. Σωκράτης... φρονήσεις ᾤετο εἶναι πάσας τὰς ἀρετάς... v. 38. Σωκράτης μὲν οὖν λόγους τὰς ἀρετὰς ᾤετο εἶναι (ἐπιστήμας γὰρ εἶναι πάσας...)

4. X Met., c. VII, p. 592, v. 26. Ὅτι μὲν τοίνυν οὔτε πρακτικὴν οὔτε ποιητικὴν ἀλλὰ θεωρητικὴν ἀναγκαῖον εἶναι τὴν φυσικὴν ἐπιστήμην. Similiter V Met., I, p. 534, v. 25.

5. Xen., I, c. IV, v. I, 19.

ad bonum malumque distinguendum [1]; non solum physicae soli non vult incumbere, sed et ceteras scientias [2], ut geometriam et astronomiam tantum colit, quantum conferunt ad vitam commode vivendam. Quae dicta apprime confirmantur hisce Aristotelis verbis [3] : Ἐπὶ Σωκράτους δὲ τοῦτο μὲν ηὐξήθη, τὸ δὲ ζητεῖν τὰ περὶ φύσεως ἔληξε, πρὸς δὲ τὴν χρήσιμον ἀρετὴν καὶ τὴν πολιτικὴν ἀπέκλιναν οἱ φιλοσοφοῦντες. Inde clare patet quare Aristoteles non memoraverit teleologiam Socratis, quia haec est subordinata ethicae.

Quomodo aestimanda sit Socratis teleologia ?

Habentur duo tantum dialogi de teleologia Socratis, ex quibus videtur magni fecisse hanc quaestionem et patet multas eius sententias in hac quaestione profluere ex profunda consideratione ordinis et finalitatis rerum. Quanquam teleologia Socratis, ut recte dicit Kaufmann [4], non prae se fert formam philosophiae naturalis, tamen esset erroneum eam omnino despicere, praesertim propter notiones aliquas particulares, quas habet de rebus. Praeterea quod maioris momenti est, Socrates sua methodo maxima ingenia ut Platonem et Aristotelem ad investigandam teleologiam mundi compulit [5].

1. Willmann, « Gesch. des Ideal », I B., p. 357. Sokrates erneuert die den Physikern und den Sophisten verloren gegangene Weisheitsidee. Er giebt allem Wissen einen sittlichen Beziehungspunkt; darum læsst er die Physik beiseite, weil er nicht absieht, wie ihre Lehren den Menschen zur Selbsterkenntniss leiten und besser machen sollen.

2. Xen., IV, c. vii, v. 2, 3, 4, 5.

3. I De part. anim., c. i, p. 223, v. 4 s.

4. « Die teleologische Naturphilosophie des Aristoteles und ihre Bedeutung in der Gegenwart » v. Nic. Kaufmann. II Aufl. Paderborn, 1893, p. 23. Hat auch die Teleologie des Sokrates keinen streng naturphilosophischen Charakter so wære es doch gefehlt, wenn man sie durchaus verachten wollte. So hebt er z. B. I, 4 sehr schœn die teleologische Bedeutung der Hænde hervor, welche das Werkzeug des Geistes sind.

5. Zeller, op. cit., p. 174 s. Wie Sokrates durch seine moralischen Untersuchungen, trotz aller ihrer Mængel, die wissenschaftliche Sittenlehre begründet hat, so hat er durch seine Teleologie trotz ihres populæren Charakters, jene ideale Naturansicht begründet, welche von da an die griechische

Praecipuum meritum Socratis, auctore Kaufmann [1], constat inventione argumenti teleologici ad probandam existentiam Dei ; ille namque in mirabili naturae ordine perspicit opus Sapientiae divinae. Iam ante Socratem philosophi quaerebant notionem Dei, sed primus Socrates argumentum pro existentia formavit.

Naturphilosophie beherrscht, und neben allem damit getriebenen Missbrauch sie bis heute auch für die empirische Naturforschung so fruchtbar erwiesen hat.

Cum E. Zeller in historia graecae philosophiae vir sit auctoritatis magnae, dignum duxi eiusdem de causa finali opinionem afferre. (« Vorträge und Abhandlungen » von Eduard Zeller. II Sammlung. Leipzig, 1877.) XVI Ueber teleologische und mechanische Naturerklærung in ihrer Anwendung auf das Weltgange. (Gelesen in der Akademie der Wissenschaften zu Berlin 6 Januar 1876), p. 540 sic dicit : « Es giebt allerdings auch eine würdigere und wissenschaftliche Auffassung der teleologischen Weltansicht. Der Zweck der Welt, kann man sagen ist nur sie selbst als Ganzes, nur die Vollkommenheit dieses Ganzen, und ebendamit die Verwirklichung der grœssten unter den Bedingungen des endlichen Daseins erreichbaren Summe von Vollkommenheit und Glückseligkeit. »
— Ulterius exponit suam opinionem, p. 549 et sic p. 550 finit : « Eine æussere Zweckbeziehung widerspricht der Natur einer unendlichen Ursache ; dagegen werden wir mit Kant und Hegel von ihrer inneren oder immanenten Zweckthætigkeit reden dürfen, um damit die absolute Nothwendigkeit und Vollkommenheit ihrer Erzeugnisse zu bezeichnen. »
— Igitur videtur vir eruditissimus transcendentalem mundi finem haud velle agnoscere.

Piat Cl., op. cit., p. 255. Mais celle des conceptions spéculatives de Socrate qui s'implanta de la manière la plus directe et la plus durable, ce fut, semble-t-il, son finalisme. Platon et Aristote sont peut-être les deux plus grands philosophes qui aient jamais paru ; ce sont eux, du moins, qui ont exercé sur le cours des idées l'influence la plus vaste, la plus profonde et la plus bienfaisante. Or pour l'un et l'autre, comme pour Socrate lui-même, les causes efficientes ne viennent qu'au second rang ; c'est la cause finale qui domine et couronne tout le reste.

1. N. Kaufmann, op. cit., p. 23. Das Hauptverdienst des Sokrates besteht aber in dieser Beziehung darin, dass er den teleologischen Gottesbeweis begründet hat, der in der so zweckmæssig eingerichteten Natur das Werk der weisen Gottheit erblickt.

« Histoire de la Philosophie, les problèmes et les écoles » par Paul Janet et Gabriel Séailles. Paris, 3e édition, 1899, p. 803. D'une part le Discours de Socrate dans le *Phédon* de Platon, d'autre part dans Xénophon le double entretien de Socrate avec Euthydème et Aristodème, contiennent l'exposé le plus net de doctrine que nous venons de mentionner (la preuve des causes finales).

Illud argumentum est populare propter formam qua Socrates utebatur. Hoc argumentum ipsi rerum naturae innititur, licet tradente Xenophonte defectibus non careat, quia ex utilibus praecipue Dei existentiam probat. Et nihil naturalius homini est quam existentem in mundo ordinem divinae Sapientiae adscribere, neque melior causa inventa est, quae ordini existenti magis responderet quam intellectus, et ut recte dicit P. Janet [1] naturam supponere Ordinatorem, est veritas capitalis.

Relatio inter Socratem et Anaxagoram.

Restat investigandum quid quantumque Socrates Anaxagorae debeat. Socrates laudat in « Phaedone » νοῦν Anaxagorae ut causam omnium; hoc solum ei objicit quod fines rerum singularum non quaesivisset, quod correxit auctore Xenophonte. In Memorabilibus Xenophontis demonstratur Socratem permagni facere antiquos [2] : Καὶ τοὺς θησαυροὺς τῶν πάλαι σοφῶν ἀνδρῶν, οὓς ἐκεῖνοι κατέλιπον ἐν βιβλίοις γράψαντες, ἀνελίττων, κοινῇ σὺν τοῖς φίλοις διέρχομαι· καὶ ἄν τι ὁρῶμεν ἀγαθόν, ἐκλεγόμεθα, καὶ μέγα νομίζομεν κέρδος, ἐὰν ἀλλήλοις ὠφέλιμοι γιγνώμεθα. — Nullibi memorat Xenophon a quonam philosopho quid hauserit Socrates, neque quem correxerit nominat, excepto Anaxagora, quem et nominat eique objicit haud recte de sole dixisse. Quae reprehensio subsequitur disputationem Socratis de geometria et astronomia, quas homines utilitatis gratia colere debent nec ultra utilitatem in artibus istis speculationes protendere fas esse credit, nam quae homo Deo invito invenire nequit, curiosa investigatione quaerere desistat. His absolutis Anaxagoram impetit [3] : Κινδυνεῦσαι δ' ἄν, ἔφη, καὶ παραφρονῆσαι τὸν ταῦτα μεριμνῶντα, οὐδὲν ἧττον ἢ Ἀναξαγόρας παραφρόνησεν ἐπὶ τῷ τὰς τῶν θεῶν μεχανὰς ἐξηγεῖσθαι. Statim objicit confudisse Clazomenum solem cum igne et corrigit Anaxagoram quod nesciverit solem lapidem igneum esse non posse, nam nec in

1. Janet P., « Les causes finales », p. 430. Que la nature suppose un principe ordonnateur, c'est là une vérité d'ordre capitale.
2. I, c. VI, v. 14.
3. Xen., IV, c. VII, v. 6.

perpetuum flagrare posset quin consumaretur nec terrae lucem caloremque praebere posset. Haec reprehensio in eo consistit, quod Anaxagoras iuxta Socratem teleologicam relationem solis ad mundum explicare debuerit, non autem eius naturam, quam Deus homini novisse denegavit; scilicet quod sol bonus sit et utilis hominibus. Ratio haec agendi Socratis demonstrat eum apprime Anaxagorae philosophiam scivisse. Socrates sicut ex doctrina aliorum philosophorum ita et ex anaxagoreica, quid sibi conveniat, secernit. Atque ille primus valorem νοῦ Clazomeni intellexit eoque tamquam fundamento in philosophando usus est. Socrates νοῦν principium boni statuit, non secutus Empedoclen, qui duo principia boni scilicet et mali admittebat. Suum Ordinatorem mundi Socrates (γνώμη vel φρόνησις) appellat, inter quem et νοῦν Anaxagorae, mihi videtur, non esse differentiam nisi nominis. Auctore Anaxagora solus intellectus, qui immaterialis est, in principio effecit ordinem in mundo; ordine semel constituto res similium partium congregatione generantur, corrumpuntur disiunctione : generatio igitur et corruptio iuxta Anaxagoram non intellectu dirigente sed sponte fiunt. Socrates autem assumens νοῦν, non quomodo ille in principio universa creaverit indagat, sed ordinem considerando finesque rerum ex his ad ipsum ordinis auctorem cognoscendum pervenit. Sicut Anaxagoras unum νοῦν, ita Socrates unum supremum numen agnoscit, quod a ceteris diis velut a minoribus distinguit. Apud ipsum Anaxagoram, ut Heinze putat [1], casus (τύχη) nomine tantum non re existit, quem Socrates omnino excludit.

Omnia hucusque de Socrate disputata ostendunt eumdem Anaxagorae plurimum debere. Atque de Socratis philosophia maximam partem ignoraremus, unde sumpsisset et quid novi dixisset, si Anaxagoram ignoraremus [2], sicut propter defectum fontium nescimus, quos philosophos Anaxagoras cognoverat.

1. Heinze M., « Die Lehre vom Logos », p. 38. Er (νοῦς) muss desshalb auch planvoll und nach Zwecken handeln, und das Schicksal ist dem Anaxagoras ein leerer Name...

2. Zeller omnino aliter de hac re tenet : (II Theil, 1 Abt., p. 137,

En duo antiquitatis philosophi quorum alter causam ordinis, alter viam, qua ad hanc causam cognoscendam pervenitur, ostenderunt.

I Anmerk.) : « Wenn Sokrates die Lehre des Anaxagoras gekannt, aber sie (nach Plato) unbefriedigend gefunden oder gar (nach Xenophon) für widersinnig erklært hatte, war es doch vollkommen gleichgültig, ob er durch ihn selbst oder durch seine Schrift mit ihr bekannt geworden war, und wenn er sich so bestimmt von ihr losgesagt hatte, konnte von ihr aus *kein Schatten* auf ihn fallen. » Nos sumus eiusdem opinionis ac Ueberwegt-Heinze (« Grundriss des Gesch. der Phil. », VIII Aufl. Berlin, 1894, I B.) qui p. 90 sic loquitur : « Bekanntlich hat die Philosophie des Anaxagoras, wie auf Perikles, so auch auf Euripides und auf Sokrates (welcher Letztere obschon er die Naturforschung als solche abwies, den teleologisch-theologischen Grundgedanken des Anaxagoras, dass die Naturordnung auf einen ordnenden Gottesgeist zurückweise, mit vollster Ueberzeugung sich aneignete und fortbildete) einen mæchtigen Einfluss geübt. »

PLATO

Τὸν δὲ νοῦ καὶ ἐπιστήμης ἐραστὴν ἀνάγκη τὰς τῆς ἔμφρονος φύσεως αἰτίας πρώτας μεταδιώκειν.
(*Timaeus*, p. 46 D.)

Prooemium in Platonem.

Plato maximus Socratis discipulus multum teleologica mundi explicatione occupabatur ; qua de quaestione cum in pluribus aliis dialogis tum praecipue in « Timaeo » egit ; qui tamen solus minime sufficit ad ostendendum quomodo Plato causam finalem intellexerit ; in aliis enim operibus aliter hac de re disserit, ut in « Phaedone », « Republica », etc.

Quam difficile sit cognoscere atque exponere, quomodo Plato causam finalem intellexerit et qualem ei vim tribuerit, bene sentit P. Janet [1], qui multum huic quaestioni insudavit

1. In fine libri huius auctoris : « Les causes finales », p. 730-755, invenitur dissertatio de Platone : « Platon et les causes finales » ; cui dissertationi, ut ipse auctor p. 730 in prima nota dicit, finem non imposuit (que nous n'avons pas achevée).

Eadem pagina de difficultate intelligendae causae finalis apud Platonem sic dicit : « Quel rôle, dans la philosophie, a-t-il (Platon) fait jouer au principe des causes finales ? C'est un problème assez délicat à résoudre. »

et ex recentioribus philosophis non scholasticis fortasse maxime est meritus de demonstratione existentiae causarum finalium.

Ei qui hac de re disserit, praeter difficultates, quae soli Platoni sunt propriae, occurrunt aliae, quas Plato cum idealistis vel ultra-realistis communes habet. Ad probandam existentiam causae finalis experientia praecipue et scientia physica requiritur, quia eius existentia probatur non a priori sed a posteriori. Sed iuxta Platonem non est scientia (ἐπιστήμη) de rebus sensibilibus, quod omnes eius dialogi testantur, et Plato non multum occupabatur physica, sed est potius metaphysicus. Explicatio systematis idealistici, quavis alia est difficilior, quia, cum idealista imaginatione potius utatur, saepe cognitu difficile est, quae excogitaverit, nisi coniectura quadam, neque semper cogitationis eius causae inveniri possunt.

In expositione notionis, quam Plato de causa finali habet, ita procedemus, ut sumendo quemvis dialogum qui rem respicit, iuxta hunc exponamus nostram quaestionem : esset enim contra sensum Platonis simul ex omnibus scriptis hanc doctrinam exponere, quia inter ejus opera adsunt differentiae haud parvi momenti. Ne tamen manca sit nostra expositio, ostendere curabimus quomodo et hi dialogi inter se connectantur et quomodo doctrina Platonis de causa finali, quae ex iis eruitur, sibi cohaereat. Imprimis tractabo de « Phaedone », postea de « Republica », « Timaeo », « Philebo. » Hicce ordo, quem proposui, nititur, ut mihi videtur, in ipsa notione, quam Plato de causa finali habebat, quae cursu temporis sub diversis respectibus evolvebatur.

Praeter difficultates, quae occurrunt in expositione doctrinae platonicae ipsius, adhuc magna difficultas est in intelligenda critica Aristotelis quoad causam finalem Platonis. Critica Stagiritae est multiplex et in variis eius scriptis invenitur, atque tum directe tum indirecte pertinet ad nostram quaestionem. Haec critica, ut patebit, plus pertinet ad varios dialogos Platonis, quam ad communem notionem causae finalis platonicae. In nostra dissertatione, post unumquemque dialogum Platonis, adducemus et criticam Stagiritae hunc dialogum tangentem.

Non est tamen putandum nostram expositionem esse ordinatam iuxta aristotelicam criticam ; sed postquam de hac quaestione ex scriptis Platonis notionem formavi, quaesivi in operibus Aristotelis criticam communem et specialem quoad hosce dialogos. Critica Aristotelis est multiplex, ut diximus, ideo de hac opus erit multum dicere et bene ordinare ut tali vel tali dialogo correspondeat ; si haec critica falso intelligeretur, sequerentur multi errores. Nostra non interest defendere vel improbare Aristotelem, sed simpliciter exponere eius opiniones de causa finali Platonis.

Aristoteles ita in inquirenda praedecessorum philosophia procedebat, ut vera seligeret et quae sibi falsa videbantur reprobaret. Quapropter et nos ostendere studebimus, ob quae et cur Platonem improbet ille, et quae ut vera ex eo accipiat, quamvis nihil de hac re dicat.

PHAEDO

CAPUT I

Quid Plato objecerit physicis ?

Temporis, ut innuimus, rationem habentes, quo doctrina Platonis de causa finali evoluta est, incipimus a « Phaedone », ubi primo quaestionem posuit de causa generationis et corruptionis [1]. — Hoc in libro sequenti modo introducit Socratem loquentem [2] : « Cum essem juvenis, mira quadam eius sapientiae cupiditate flagrabam, quam naturae vocant historiam. (Τῆς σοφίας ἣν δὴ καλοῦσι περὶ φύσεως ἱστορίαν.) Praeclarissimum enim esse mihi videbatur, causas (τὰς αἰτίας) intelligere, per quas quodque fiat atque intereat, et qua exsistat ratione. (Διὰ τί γίγνεται ἕκαστον, καὶ διὰ τί ἀπόλλυται, καὶ διὰ τί ἔστι.) » — Eiusdem sapientiae cupiditate flagrans et Plato, dignus tanto magistro discipulus, historice quaestionem de causis exponit, carpens, quae minus recta videbantur.

1. Phaedo, p. 95 E. Ὅλως γὰρ δεῖ περὶ γενέσεως καὶ φθορᾶς τὴν αἰτίαν διαπραγματεύσασθαι.
2. Id., p. 96, A.

Post expositionem doctrinae Physicorum [1], qui omnia explicabant per causas materiales, improbat ipsis, quod ultimas rerum causas ponant tantum principia materialia, et insimul rejicit explicationem originis rerum per causas solum concomitantes vel antecedentes.

Plato per causas metaphysicas vult explicare originem rerum.

Plato, rejiciendo methodum Physicorum [2], tendit explicare originem rerum per causas superiores, per causas ultimas seu metaphysicas, et clare distinguit inter ultimas causas et inter causas materiales. Non enim negat Plato necessitatem causarum physicarum, sed jure merito rejicit confusionem inter causas materiales et causas ultimas. Sic, ut exemplo Platonis utar, ossa et nervi sunt quidem necessaria ad standum vel sedendum, sed non sunt ultimae causae, quare quis stet vel sedeat. Erroris ergo conviciendi sunt physici non ideo, quod causas materiales inquirant, sed ideo, quod illas ponant ut ultimas rerum causas.

Critica Platonis in Anaxagoram.

Plato assentitur νοῦν esse veram omnium causam.

Superius genus causae inquirit Plato apud Anaxagoram, de quo dicit [3] : « Verum cum audissem aliquando ex libro,

1. Plato enumerat 96 B — 97 B sententias Anaxymandri, Anaxagorae, Archelai, Empedoclis, Anaximenis et Heracliti, non nominans eos.

De hisce fusius loquitur D. G. Schneider, « Die Weltanschaung Platos dargest., im Anschluss an den Dialog Phædon », Berlin, 1898, p. 82 s. — Iste auctor putat ideas esse in intellectu divino, iuxta Platonem, ut ex pag. 87, 101 et ceteris locis patet.

2. De methodo physicorum, pag. 97 B, sic dicit : Τοῦτον δὲ (τρόπον) οὐδαμῇ προσίεμαι.

3. Phaedo, p. 97 B. C.

ut ille ajebat, Anaxagorae, legentem quemdam hanc Anaxagorae ipsius sententiam, videlicet mentem omnia exornare, omniumque causam esse (ὡς ἄρα νοῦς ἐστιν ὁ διακοσμῶν τε καὶ πάντων αἴτιος) : hoc utique causae genere magnopere sum delectatus, existimans quodammodo consentaneum, mentem esse omnium causam, et putabam, si id ita sit, mentem ordinantem saltem ita omnia ordine disponere et singula, uti optime se habeant. » — Nam, argumentatur Plato, si jam in intellectu humano tendentiam invenimus, omnia quam optime ordinare, ita ut non dirigatur intellectu, qui peius quid faciat cum possit facere melius, a fortiori intellectus divinus, qui est optimus, ita omnia disponere debet prout unicuique est optimum. Ideo norma agendi pro intellectu divino non est nisi bonum et quidem optimum. — Hac argumentatione insinuat Plato suam methodum philosopho Clazomeno. Ex hac argumentatione apparet, Platonem sumere νοῦν ut veram causam et velle, ut Anaxagoras νῷ fines rerum explicet. Nam, « si quis igitur velit, ait Plato, causam invenire (τὴν αἰτίαν εὑρεῖν. 97 C), qua singula fiant, aut pereant, aut sint, hoc ei esse inveniendum qua ratione optimum (βέλτιστον) sit unicuique aut esse aut quodvis pati vel agere. » — Et si intellectus reapse mundum ordinavit, tunc « nihil aliud considerandum homini et de se et de reliquis, nisi quod praestantissimum et optimum. » (τὸ ἄριστον καὶ τὸ βέλτιστον.)

Plato igitur vult quodcumque bonum per hanc causam explicari.

Plato requirit ab Anaxagora teleologicam rerum explicationem et proponit quaestiones, quas Anax., ope νοῦ, solvere debeat.

Gaudet Plato, quod apud Anaxagoram invenerit doctrinam de causis, et quaerens rerum solutionem teleologicam, sequentes Anaxagorae ad solvendum quaestiones proponit [1] : an terra sit plana an rotunda, et si rotundam dixerit, adjungat

1. Ibid., p. 97 D — 98 A.

causam (αἰτίαν) atque necessitatem (ἀνάγκην), quare melius sit (ἄμεινον) eam esse talem. Vel si terram dicat in medio positam esse mundi, statim exponat et causam, quare melius sit, eam in medio mundi positam esse. Similia explicata habere voluit Plato de sole, luna ceterisque stellis, de earum velocitate et rotationibus. Si Anaxagoras ad has quaestiones respondisset, nullam aliam causae speciem (αἰτίας ἄλλο εἶδος) Plato requisivisset. — Inde, admisso, ut Plato ait, νῷ omnia ordinata esse [1] (ὑπὸ νοῦ αὐτὰ κεκοσμῆσθαι), inquirendum restat, quale sit bonum seu finis uniuscuiusque rei assignaturus, quale sit bonum commune, seu communis (κοινὸν ἀγαθόν) finis omnium rerum.

Defectus Anaxagorae consistit in eo quod singularia mechanice explicaverit.

Plato non invenit hanc teleologicam explicationem rerum in libro Anaxagorae. Ideo tam Plato [2], quam Aristoteles Clazomeno objiciunt, ipsum inveniendo novum principium (νοῦν) hoc ipso generationes rerum particularium explicare nescivisse, sed contentum fuisse, sola conjunctione et disjunctione elementorum, quae iuxta Platonem non sunt verae causae sed concausae (ξυναιτίαι) [3].

Hanc objectionem illustrat exemplo. Ille certo veras causas negligeret, qui admittens quidem, Socratem, in carcere sedentem, omnia iuxta intellectum facere, volens tamen singula explicare v. gr. quare Socrates sedeat, ut causas sedendi, nervos, ossa, intervalla iuncturarum adducat, etc. Verae enim causae non hae sunt, sed sequentes : quia Atheniensibus melius visum est, Socratem damnari, et Socrati melius visum est, in carcere

1. Ibid., p. 98 A. B.
2. Ibid., p. 98 A. Ὁρῶ ἄνδρα τῷ μὲν νῷ οὐδὲν χρώμενον...
3. Timaeus, p. 46 D. Δοξάζεται δὲ ὑπὸ τῶν πλείστων οὐ ξυναίτια, ἀλλ'αἴτια εἶναι τῶν πάντων, ψύχοντα καὶ θερμαίνοντά τε καὶ διαχέοντα καὶ ὅσα τοιαῦτα ἀπεργαζόμενα. λόγον δὴ οὐδένα οὐδὲ νοῦν εἰς οὐδὲν δυνατὰ ἔχειν ἐστί. Ut videtur hic textus directe refertur ad physicos Ioniae. Timaeus contra eosdem philosophos est scriptus ; quod Anaxagoram spectat, is etsi νοῦν, ut causam omnium ponit, tamen singularia mechanice explicabat.

sedere et poenas luere, quam fugam capere et exulem vivere. — Inde sicut physici errarunt ultimas causas cum causis materialibus confundendo, ita etiam Anaxagoras [1]. Qui ponens νοῦν ut primam causam ordinis, distinxit quidem veram causam a materia, quam νοῦς ordinat, sed hoc νῷ non utitur in particularibus, quia res pure mechanice oriri et interire putabat.

Quomodo critica Platonis ab Aristotelis critica differat ?

Notandum superest, quod, licet critica Platonis et Aristotelis in re conveniant, differant tamen in methodo. Plato cognoscit errorem Anaxagorae, quoad explicationem particularium rerum, facit magnum progressum in notione causae, sed committit errorem methodicum, nam vult, ut Anaxagoras procedens e suo principio a priori assignaret fines rerum, quod ex modo, quo Anaxagorae quaestiones ad solvendum (p. 54) proponit, elucet. Quae methodus ad id non est apta. Ipse Plato tali modo procedit in « Timaeo », et respondens ad quaestiones propositas Anaxagorae, bonitate demiurgi innixus, a priori ordinationem mundi explicat. Hae quaestiones propositae Anaxagorae, aequivalent huic exemplo, ut si quis videns artificem et statuam, non examinaret ipsum opus sed artificem, quare talem vel talem fecisset statuam. Hoc forte valeret in tali casu, sed quoad res, quarum artifex non videtur, aliter procedendum est, scilicet ex ipsa rerum natura debent perscrutari fines earum, quod revera facit Aristoteles.

Plato sumit νοῦν ut causam efficientem, quae fines rebus imponit et non requirit ab Anaxagora, num ipse νοῦς sit rerum finis. Aristoteles autem dicit νοῦν esse causam efficientem (p. 15)

1. Phaedo, p. 99 B. Ὅτι ἄλλο μέν τι ἐστὶ τὸ αἴτιον τῷ ὄντι, ἄλλο δ'ἐκεῖνο, ἄνευ οὗ τὸ αἴτιον οὐκ ἄν ποτ'εἴη αἴτιον.

Haec distinctio, quam materialistae non faciunt, magni momenti est in perquisitione causarum, ut recte animadvertit Regnon (« Métaphysique des causes d'après saint Thomas et Albert le Grand. » Paris, 1886) p. 131 : « Dans la recherche des causes, un des points les plus délicats consiste à distinguer ce qui est vraiment la cause d'un effet, et ce qui n'est que la condition nécessaire pour que l'effet se produise. »

et praeterea requirit ab Anaxagora aliam causam « cujus gratia [1]. » Plato non requirit ab Anaxagora causam finalem ut distinctam ab efficiente, neque objicit physicis, nisi quod neglexerint ipsum bonum [2] omnia connectens seu efficiens, non autem quaerit an illius summi boni gratia omnia disposita sint. Nam essentia causae, quae dicitur finis (τέλος), consistit in eo, ut eius gratia aliquid fiat, essentia autem causae efficientis in hoc, ut moveat seu efficiat.

Anaxagorae defectus consistit in modo explicandi particularia, Platonis autem in negligentia scientiae physicae et in hoc quod vult imponere a priori fines rebus ex intellectu divino. — Mediam viam inter haec duo systemata tenet Aristotelis doctrina de causis.

Quare ipse Plato in « Phaedone » non explicet quaestiones propositas Anaxagorae ?

Quamvis Plato recognoscat νοῦν ut veram causam et insinuet methodum, qua explicandi sunt fines rerum, tamen neque ipse in « Phaedone » explicat quaestiones Anaxagorae propositas, et hoc, ut mihi videtur, propter duo : 1) quia in « Phaedone » de causis generationis agitur, in quantum sunt necessariae ad probandam immortalitatem animae, quae est principalis quaestio in hoc dialogo ; et 2) quia Plato in suis operibus hac sola causa (νῷ) non explicat fines rerum, sed adhibet adhuc entia mathematica et ideas.

1. XI Met., c. x, p. 610, v. 18. Ἀναξαγόρας δὲ ὡς κινοῦν τὸ ἀγαθὸν ἀρχήν, ὁ γὰρ νοῦς κινεῖ· ἀλλὰ κινεῖ ἕνεκά τινος ὥστε ἕτερον. — Vid. p. 15 s.

2. Phaedo, 99 C. Καὶ ὡς ἀληθῶς τὸ ἀγαθὸν καὶ δέον ξυνθεῖν καὶ ξυνέχειν, οὐδὲν οἴονται.

CAPUT II

Δεύτερος πλοῦς **Platonis ad investigandas rerum causas.**

Plato, cum non inveniret in libro Anaxagorae explicata τὸ βέλτιστον καὶ τὸ ἄριστον seu fines rerum, aliud genus causae (αἰτίας ἄλλο εἶδος, 98 A) quaerit. — Investigando aliam speciem causae, considerationem rerum sensibilium et omnem physicalem explicationem generationis rerum omnino omittit. Sicut enim, ait Plato, oculus directe intuens solem aliquando obcaecatur, sic, ne animus (ψυχή) res per sensus percipiendo obcaecetur, alia via (δεύτερος πλοῦς, 99 E) procedendum est (sicut fecerunt physici) in investigatione causarum mundi.

Principium hujus novae methodi ita proponit [1] : « At vero hac via iter direxi meum, supponensque rationem (λόγον) semper, quam esse iudico validissimam (ἐρρωμενέστατον), quaecumque huic consonare videantur, pono tanquam vera, idque ago et circa rerum causas (περὶ αἰτίας), et circa reliqua omnia, quae vero dissonant, vera esse nego. » — Objectiones, quae contra hypothesim fieri possent praeveniendo, non directe solvit, sed obviando respondet considerandas esse consequentias manantes ex hoc principio, et quidem utrum inter se illae consonent vel dissonent [2]. Supposito, quod ob dissonantiam

1. Phaedo, 100 A.
2. Ibid., p. 101 D.

seu contradictionem consequentiarum esset objectio contra ipsam hypothesim, quaerenda est alia et alia hypothesis usque dum optima et sufficiens (ἱκανόν) inveniatur. — Apparet ergo methodum Platonis esse plane hypotheticam.

Plato proponit hypothesim idearum.

Inquirendum venit, quae principia Plato fundamenti instar posuerit, quibus innixus ad probationem causarum procederet.

Supponit Plato dari aliquid per se pulchrum [1], per se bonum, per se magnum et sic ulterius. — Brevibus hisce verbis habemus expressam celebrem theoriam idearum, quae sunt immutabiles et a solo intellectu percipi possunt [2]. Concessa existentia idearum per se existentium Plato sperat ex hisce causam rerum (αἰτίαν vel τὸ τῆς αἰτίας εἶδος, 100 B) demonstrare, pariter et animam esse immortalem.

De causalitate idearum.

Admissa idea pulchri per se existenti, si in rebus pulchrum invenitur, sane iuxta Platonem [3] non aliunde provenit haec pulchritudo rerum nisi ab ipsa idea. Idea pulchri participat (μετέχειν) rebus pulchritudinem. Τῷ καλῷ πάντα τὰ καλὰ γίγνεται καλά [4], iste modus ad explicandam rerum pulchritudinem Platoni videtur esse tutissimus (ἀσφαλέστατον). Si res sunt magnae et parvae, non ob aliam causam, nisi quia de ideis magnitudinis et parvitatis participent et sic ulterius.

Ista methodus consistit in intima persuasione de existentia idearum, ut causarum rerum, quae ideae debent explicare generationem rerum et fines. Plato, huic fundamento innixus,

1. Ibid., p. 100 B. Ὑποθέμενος εἶναί τι καλὸν αὐτὸ καθ'αὑτό, καὶ ἀγαθόν, καὶ μέγα, καὶ τ'ἄλλα πάντα.

2. Ibid., 65 D — 66 A.

3. Phaedo, 100 C. Εἴ τί ἐστιν ἄλλο καλὸν παρ'αὐτὸ τὸ καλόν, οὐδὲ δι'ἓν ἄλλο καλὸν εἶναι, ἢ διότι μετέχει ἐκείνου τοῦ καλοῦ· καὶ πάντα δὴ οὕτω λέγω.

4. Ibid., p. 100 D.

causas physicas omnino omittit : si quis, ut ait Plato, explicare vellet pulchritudinem alicuius rei et adduceret ut causas, vivacitatem colorum, proportionem partium et similia, istae causae et ceterae similes etsi αἰτίαι σοφαί (100 C) essent, tamen non sufficerent ad pulchri explicationem. — Et recte quidem iuxta argumentationem Platonis : nam vivacitas colorum, proportio partium et cetera huiusmodi, non sunt verae causae, sed solummodo media, ut res sit pulchra. Vera autem causa est idea pulchritudinis cuius participatione res fiunt pulchrae. Si Phaedo est capite major Simmia, caput non est causa nec magnitudinis nec parvitatis Simmiae, sed idea magnitudinis, qua Phaedo fit major Simmia, qui est minor, quia ideam parvitatis participat. — Ex simili modo argumentationis, videntur ideae iuxta Platonem esse sufficientes causae ad explicandam rerum naturam.

Ideae sunt causae exemplares, formales, finales « generationis » rerum et efficientes.

Inquirendum est, quid rebus ab ideis proveniat et quotuplici modo ideae sint causae.

Juxta Platonem res habent nomen (ὄνομα) [1] et cognomen (ἐπωνυμία) [2] ab ideis. — Cum autem idem nomen, v. gr. equi, non imponatur diversis suppositis, nisi propter similitudinem participationemque ex idea equi ; inde aliquo modo sequitur, ut illae ideae quasi causae exemplares sint, ad quarum similitudinem res effectae sunt.

Porro ideae ut causae participant rebus formam (μορφήν) [3] et substantiam (οὐσίαν) [4] et tali modo ideae sunt causae rerum formales, quia res tales quales sunt, sunt vi idearum.

1. Phaedo, p. 103 E.

2. Ibid., p. 102 B, 103 B. Res sensibilis vocatur ὁμώνυμος relate ad ideam cui similis est. Phaedo, 78 E.

3. Ibid., p. 103 E. Ἔστι ἄρ', ἦ δ' ὅς, περὶ ἔνια τῶν τοιούτων, ὥστε μὴ μόνον αὐτὸ τὸ εἶδος ἀξιοῦσθαι τοῦ ἑαυτοῦ ὀνόματος εἰς τὸν ἀεὶ χρόνον, ἀλλὰ καὶ ἄλλο τι, ὃ ἔστι μὲν οὐκ ἐκεῖνο, ἔχει δὴ τὴν ἐκείνου μορφὴν ἀεὶ ὅτανπερ ᾖ.

4. Ibid., p. 101 C.

Ideae sunt etiam causae finales. In eis enim cernitur substantia (οὐσία) et pulchritudo cuiusque rei. Ideae sunt principium bonum et quidquid pulchri in rebus est, hoc fit per participationem idearum. Et verbum participare (μετέχειν) sumitur in sensu bono, scilicet communicare alicui bonum, nam sicut generatio rerum fit participatione et accessu formarum [1], ita corruptio non participatione sed recessu formarum. Quidquid pulchri et boni in rebus est, ab ideis est, bonum autem est id, quod suo fini respondet. Hoc modo ideae constituendo res per formam in certo modo essendi, dant rebus finem, qui in forma cuiusque rei existit. Quae forma est finis generationis rerum ; forma et substantia ab ideis procedit et tali modo ideae sunt causae finales *generationis* rerum. — De finibus autem rerum *generatarum* et de relationibus earum inter se, Plato in hoc dialogo non loquitur.

Cum Plato loquens de ideis ut causis rerum, de nulla alia causa in hac secunda via (δευτέρῳ πλῷ) loquatur, hac de ratione potest concludi ideas esse etiam causas efficientes. Itaque ideae essent causae exemplares, formales, finales generationis et efficientes omnium rerum. Zeller [2] non illogice sub triplici ultimo respectu dicit eas esse propositas in « Phaedone » ut causas ; sed utrum stricte demonstrari possit eas esse in hoc dialogo ut causas efficientes propositas, quod Zeller videtur opinari, an solummodo coniecturari, statim videbimus.

1. Ibid., p. 102 D — 105 C.

2. « Geschichte der Phil. d. Griechen », II, 1, p. 687, I Anm : « In dieser ganzen Auseinandersetzung wird nun zwischen der begrifflichen, der wirkenden und der Endursache nicht blos nicht unterschieden, sondern alle drei werden *deutlich genug* für Ein und dasselbe erklært. » — Neque vir doctissimus dicit, utrum sunt ideae causae finales generationis, an vero rerum generatarum, quae distinctio haud parvi momenti est. Nos videbimus eas nec sensu Platonis posse esse causas finales rerum generatarum.

Proponendo ideas ut causas, Plato parat viam ad « Timaeum. »

Quid est sentiendum de idearum theoria ?

Exposita causalitate idearum, occurrit quaestio, utrum Plato ideas in « Phaedone » tanquam ultimas causas metaphysicas ad explicandam generationem rerum earumque finium statuerit necne ?

Nobis videtur in hoc dialogo ideas (Plato loquitur in « Phaedone » de ideis in plurali) non tam sumi ut supremas causas, sed potius agi de stabilienda methodo relate ad « Timaeum », in quo tandem utens νῷ et ideis explicat generationem universi et bonum tam singularum rerum, quam totius mundi. Quam sententiam ut probabilem ostendere curabimus.

Ideae in « Phaedone » sunt aliud genus causae sub intellecto νῷ Anax., ut principaliori causa.

Plato νοῦν Anaxagorae ut veram omnium causam (πάντων αἰτία) recognovit. Et si Anaxagoras hoc νῷ utens ut optima causa, fines seu bonum rerum explicasset, Plato non requisiisset aliud genus causae. Cum autem Anaxagoras hoc non fecisset, ideo Plato requirebat alias causas. Ideae proponuntur hanc ob rationem solummodo, ut aliud genus causae (ἄλλο τῆς αἰτίας εἶδος), subintellecto, ut mihi videtur, valore νοῦ ut causae. Ideae ponuntur non loco intellectus ut causae, sed ut complementum ad νοῦν ut ad causam omnium et principaliorem ideis ; nam quaevis idea est solummodo particularis αἰτία.

Solae ideae non explicant quaestiones Anaxagorae ad solvendum propositas.

Ideae sunt causae finales generationis, non autem rerum generatarum, quarum fines Plato non explicat. Si ideae ut causae loco νοῦ propositae essent, tunc deberent quaestiones

propositas Anaxagorae solvere, tamen revera non solvunt. Si nos huic idearum methodo innixi, requireremus, quare terra esset rotunda, Plato responderet, hoc fieri per participationem rotunditatis; sed quare melius (ἄμεινον) et necesse esset, ut ea rotunda esset, hoc frustra ab ideis quaereretur. Si Simmias est major capite quam Socrates, hoc fit per participationem magnitudinis; sed haec explicatio, etsi solida iuxta Platonem, tamen nil commune habet cum principio boni et causae finalis rerum generatarum. — Exinde patet ideas esse insufficientes ad explicandos fines rerum generatarum.

Ex Anaxagorae philosophia duo hic in memoriam revocamus : 1) ille νοῦν, ut causam omnium posuit, 2) neglecto tamen hoc νῷ singularium generationem mechanice explicabat. Quoad primum Plato convenit cum Anaxagora atque optimismum, quem ei insinuat, ipse ulterius excolit, atque in « Timaeo » concludit mundum omnium possibilium esse pulcherrimum.

Quoad singularia Anaxagoras statuebat generationem eorum fieri congregatione similium partium et corruptionem segregatione. Plato vero in sua secunda via huic Clazomeni explicationi, ut mihi videtur, opponit modum explicandi generationem particularium rerum ita, ut loco congregationis similium partium, ponat accessum idearum vel formarum, et loco segregationis recessum earundem. Praeterea et ideae in « Timaeo » requiruntur, nec demiurgus (νοῦς) esset optimus, si ideis generando universum non uteretur, nec mundus esset pulcherrimus, si non esset ad exemplar pulcherrimae ideae effectus. Ex alia parte in « Timaeo », ubi agitur de statu chaotico antequam Deus mundum ordinare inceperit, est etiam generatio, quae fit per id, quod materia indeterminata formas idearum suscipit.

Plato non determinat modum, quo fiat causalitas idearum.

Plato ideas ponens ut causas non determinat quomodo causalitas ex ideis proveniat. Res fiunt participatione idearum, sed quomodo fiat haec participatio, utrum praesentia, an com-

munione, an quacunque alia ratione et modo [1], hoc Plato non explicat, nec vult explicare, et, ut Schneider recte dicit [2], nec est necessaria haec determinatio pro ulteriori argumentatione huius dialogi.

Tam generalis expressio : « εἴθ'ὅπῃ δὴ καὶ ὅπως προσγίγνεται », ut mihi videtur, non excludit necessario tertium agens, quod hanc participationem posset efficere. Hoc agens nihil aliud esset nisi νοῦς, quamvis de hoc non loquatur Plato, tamen sensus totius dialogi permittit talem suppositionem, et praecipue si consideretur nexus inter « Phaedonem » et « Timaeum. »

Ea igitur omnia, quae supra diximus, ut mihi videtur, suadent in « Phaedone » agi potius de methodo stabilienda relate ad « Timaeum [3] », quam de explicandis rerum ultimis causis et finibus.

1. Phaedo, p. 100 D. *Ὅτι οὐκ ἄλλο τι ποιεῖ αὐτὸ καλὸν ἢ ἡ ἐκείνου τοῦ καλοῦ εἴτε παρουσία, εἴτε κοινωνία, εἴθ'ὅπῃ δὴ καὶ ὅπως προσγίγνεται· οὐ γὰρ ἔτι τοῦτο διισχυρίζομαι.*

2. Schneider G. Dr., « Die Weltanschaung Platos. Dialog Phaedon », p. 97. Wie dieses Teilhaben zustande kommt, braucht hier nicht untersucht zu werden, da die Entscheidung dieser Frage für die folgende Erœrterung von gar keinem Belange ist. Es würde also die Behandlung dieser Frage den Gang der Untersuchung nur unnütz unterbrechen.

3. Horovitz J., « Das platonische Νοητὸν Ζῷον und der philonische Κόσμος Νοητός. Dissert. » Marburg, 1900. Horovitz videtur esse ejusdem opinionis, quamvis de hac quaestione profundius non agit. P. 33 dicit : « Die Ausführungen des Phædon enthalten die leitenden Gesichtspunkte und die Grundzüge der Darstellung des Timæus. »

CAPUT III

Critica Aristotelis in ideas « Phaedonis » ut causas.

Cum Plato non assignet in « Phaedone » relationem νοῦ ad ideas ut causas, nec faciat explicitam mentionem alio in loco futuram esse magis claram considerationem de causis rerum, ideo et Aristoteles disserit de hoc loco « Phaedonis. »

Haec critica invenitur in II° lib. ix cap. ubi tractat de generatione et corruptione. — Immediate ante hanc criticam [1] determinat Aristoteles generationem et corruptionem esse circa ea, quae possunt esse et non esse, quia id quod est necessarium aliter se habere non potest. Hoc autem quod generatur et corrumpitur, jam hoc ipso aliter et aliter se habet, quia transit de uno statu in alium. Agens ulterius [2] de causis generabilium et corruptibilium, ponit materiam (ὕλη) ut causam generabilium (αἴτιον τοῖς γενητοῖς), quia sine materia non potest esse generatio contingentium. — Secunda causa, cuius gratia fit generatio, est forma et species — (Τὸ οὗ ἕνεκεν ἡ μορφὴ καὶ τὸ εἶδος). — Forma constituit essentiam generati, vel ut Aristoteles in hoc loco dicit : forma est ratio cuiuscunque substantiae (τοῦτο, sc. μορφὴ vel εἶδος, δ'ἐστὶν ὁ λόγος ὁ τῆς ἑκάστου οὐσίας). — Cum generatio sit substantiae gratia non autem vicissim et forma

1. II De gener. et corr., c. ix, p. 463, v. 32-36.
2. Idem, v. 36-38.

constituat essentiam substantiae, ideo forma est causa finalis *generationis*, et sic habemus formam, quae simul est causa finalis generationis et causa formalis. — Attamen duplex causa (formalis et finalis, ut una), et supposita causa materiali, ad generationem rerum explicandam non sufficit. Ideo quaerit Aristoteles tertiam causam scil. efficientem [1], de qua nemo recte locutus est. Falso, ut dicit Aristoteles, posuerunt quidam, sicut Socrates in « Phaedone », species esse sufficientes ad generandum, ac si susceptione specierum generatio fieret, et abjectione earundem corruptio.

Aristoteles recte objicit Platoni, quod omiserit causam efficientem, cum ideae non possint esse nisi causae formales rerum et finales generationis. — Inter ideas enim et res aliquem nexum esse, nemo negat ; qualis vero hic connexus sit, an ideae solae sint causae rerum sufficientes, an alia causa efficiat nexum inter res et ideas, de his frustra claram solutionem quaeres in « Phaedone. » — Ipse Aristoteles difficultatem sentit in assignando sensu, quo Plato ideas sumat, qualemque eis causalitatem tribuat. Sequenti enim, post criticam, utitur restrictione : v. 47. Ὥστ' εἰ ταῦτα ἀληθῆ, τὰ εἴδη οἴεται ἐξ ἀνάγκης αἰτία εἶναι καὶ γενέσεως καὶ φθορᾶς ; si vera sunt, ut Aristoteles dicit, quae superius exposuimus, sequeretur ideas solas sufficientes esse causas generationis et corruptionis. — Inde patet « Phaedonem » sumptum ab Aristotele sine relatione ad alios dialogos et eo sensu scilicet, quo nos initio (p. 59 ss.) exposuimus.

1. Idem, v. 38-47. *Δεῖ δὲ προσεῖναι καὶ τὴν τρίτην* (sc : *τὸ δὲ κινεῖν καὶ ποιεῖν.* id. c., p. 464, v. 12) *ἣν ἅπαντες μὲν ὀνειρώττουσι, λέγει δ' οὐδείς, ἀλλ' οἱ μὲν ἱκανὴν ᾠήθησαν αἰτίαν εἶναι πρὸς το γίνεσθαι τὴν τῶν εἰδῶν φύσιν, ὥσπερ ὁ ἐν Φαίδωνι Σωκράτης. καὶ γὰρ ἐκεῖνος, ἐπιτιμήσας τοῖς ἄλλοις ὡς οὐδὲν εἰρηκόσιν* (« Illusio ad criticam Platonis in physicos et in Anaxagoram. » Phaedo, 96 A — 99 C.) *ὑποτίθεται ὅτι ἐστὶ τῶν ὄντων τὰ μὲν εἴδη, τὰ δὲ μεθεκτικὰ τῶν εἰδῶν, καὶ ὅτι εἶναι μὲν ἕκαστον λέγεται κατὰ τὸ εἶδος,* (v. Phaed. p. 99 D — 102 D.) *γίνεσθαι δὲ κατὰ τὴν μετάληψιν καὶ φθείρεσθαι κατὰ τὴν ἀποβολήν.* (« Phaedo », p. 102 D — 105 C. Corruptio fit recessu specierum et generatio accessu.)

RESPUBLICA sive CIVITAS

CAPUT I

De ideis generatim et de idea boni et de subordinatione idearum sub idea boni.

Cum de ideis ut causis tractare inceperimus, prout ordo postulat, videndum nobis est, quale sit veluti complementum huius idearum theoriae in libris de « Republica. »

Ideae, iuxta « Phaedonem », sunt substantiae ; existunt ab aeterno, et attinguntur sola mente. Existunt ergo prius quam res singulares, imo priores sunt ipsa mente humana ; non enim ideo existunt, quia ab homine cogitantur, sed quia existunt, ideo cogitantur. — Natura uniuscuiusque rei in idea cernitur et ab ea procedit. Secundum « Phaedonis » expositionem, ideae sunt rerum particularium causae, sed totus mundus est aliquid unum ; ideo nobis quaerendum est, an totus mundus habeat aliquam unam principalem causam ?

Ideae ponuntur ut bonum aliquod principium et dant rebus essentiam. Sub notione boni intelligitur notio consilii et finis ; id est alicui bonum, quod est ei expetendum ad suum finem, et quatenus quis pervenit ad finem sibi propositum eatenus est bonus.

Singulae res ab aliis separatae, habent suos fines particulares, sed adesse posset quidam finis, ad quem omnia ordinata essent et cui singulares fines subjecti essent, atque hic finis esset ultimus et summus, ad quem omnia referuntur. — Non enim opinatur Plato, quaecumque in hoc mundo sint res, eas ita esse separatas et disjunctas, ut quaeque habeat nonnisi suum finem particularem, sed persuasum habet, omnia ad unum finem

esse ordinata, qui finis est, τἀγαθόν, αὐτὸ τὸ ἀγαθόν, vel idea boni (ἡ ἰδέα τοῦ ἀγαθοῦ.)

Quamvis unaquaeque res habeat suum finem particularem et communem cum omnibus, tamen res non aequaliter se habent ad ultimum finem, quia non omnes eiusdem sunt ordinis, sed aliae saepe se habent ad alias sicuti medium ad finem. Cum ideae ipsae nihil aliud sint nisi substantiae rerum, de eisdem eadem subordinatio teleologica ponenda esset. Tamen Plato non dat hanc idearum coordinationem, sed potius, ut recte ait Windelband [1], omnes ideae cadunt quasi uno ictu sub idea boni.

Idea boni est summum bonum seu finis totius naturae.

De idea boni ut de ultimo et supremo fine totius naturæ sic loquitur Plato [2] : Τὰ δ'οὖν ἐμοὶ φαινόμενα οὕτω φαίνεται, ἐν τῷ γνωστῷ τελευταία ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα καὶ μόγις ὁρᾶσθαι, ὀφθεῖσα δὲ συλλογιστέα εἶναι, ὡς ἄρα πᾶσι πάντων αὕτη ὀρθῶν τε καὶ καλῶν αἰτία, ἐν τε ὁρατῷ φῶς καὶ τὸν τούτου κύριον τεκοῦσα ἐν τε νοητῷ αὐτὴ κυρία ἀλήθειαν καὶ νοῦν παρασχομένη, καὶ ὅτι δεῖ ταύτην ἰδεῖν τὸν μέλλοντα ἐμφρόνως πράξειν ἢ ἰδίᾳ ἢ δημοσίᾳ. — Idea boni non solum est summus finis totius naturae, sed etiam summum bonum hominis, quia hanc omnis animus appetit et huius gratia agit [3], eique tamquam ultimo fini adhaeret [4]. Modum vero, quo Plato pervenerit ad hanc ideam supremam ex contemplatione omnium idearum, praecise non ostendit [5].

1. Windelband W., « Platon. » II Afl. Stuttgart, 1900, p. 95. Freilich ist auch in diesem Falle eine Rangordnung der teleologischen Verhæltnisse von Platon nicht ausgeführt, vielmehr fallen alle Ideen unter die des Guten sozusagen mit einem Schlage : aber es ist damit doch eine sachliche Einheit und ein bedeutsamer Mittelpunkt des Systems gewonnen.

2. Respublica (sive, iuxta editionem Didot, « Civitas »), liber VII, p. 517, B. C.

3. Resp., VI, p. 505 E. Ὃ δὴ διώκει μὲν ἅπασα ψυχὴ καὶ τούτου ἕνεκα πάντα πράττει (sc. propter ideam boni) ἀπομαντευομένη τι εἶναι... Ulterius dicit viris politicis, qui nesciant hanc ideam, non esse committendum civitatis gubernium.

4. Resp., VI, p. 511 B; VII, 352 B.

5. De modo inveniendi ideam boni ita loquitur : οὕτω καὶ ὅταν τις τῷ

Idea boni est etiam causa efficiens.

Videtur quidem Plato attribuere ideae boni finalitatem universorum, scilicet, bonum esse causam finalem omnium rerum. — Sponte exurgit inde quaestio, utrum bonum sit etiam omnium rerum causa efficiens [1] ? — Iam vero participium « τεκοῦσα » sine dubio ostendit, bonum, seu ideam boni esse etiam causam efficientem [2], quod etiam ex aliis multis locis patet [3].

De natura ideae boni et de eius relatione ad ceteras ideas.

Adhuc clarius patebit causalitas huius ideae boni, si inquirimus in quonam eius natura consistat.

Comparat Plato ideam boni cum sole. — Sicut lux solis est causa, ut oculus videat et ut obiecta cernantur, tamen ipse sol nec est oculus nec ipse visus, sic et de idea boni cogitandum est, quae veritatem illis quae intelliguntur [4], seu ceteris ideis

διαλέγεσθαι ἐπιχειρῇ ἄνευ πασῶν τῶν αἰσθήσεων διὰ τοῦ λόγου ἐπ'αὐτὸ ὅ ἐστιν ἕκαστον ὁρμᾷν, καὶ μὴ ἀποστῇ, πρὶν ἂν αὐτὸ ὅ ἐστιν ἀγαθὸν, αὐτῇ νοήσει λάβῃ, ἐπ'αὐτῷ γίγνεται τῷ τοῦ νοητοῦ τέλει. (Respub., VII, p. 532 A.)

1. Wehrmann Th. (« Platonis de summo bono doctrina. » Berolini, 1843), ut mihi videtur, vult negare ideam boni esse causam efficientem. P. 74 : Si ab hoc *αἰτίῳ* (sc. Phibebi) vim efficiendi et movendi sejungimus, solamque causam finalem retinemus, nihil aliud habemus nisi ideam boni. » Pag. 72 : « Ut nulli ideae, sic ne ideae boni quidem ulla inest vis movendi, creandi, sed quia quaeque creata sunt, secundum eam sunt facta nec ullo alio modo sunt nisi quo concordant cum ipso bono, omnium rerum fine, nihil autem, nisi quod est, potest cognosci, rectissime dicitur idea boni et rebus veritatem et hominibus facultatem cognoscendi afferre et praebere. » — Nos non quaerimus nisi de hoc, num Plato ponens ideam boni ut ultimum finem, intelligat etiam eam ut causam efficientem ? — de modo vero, quo fit ista efficientia, nec Plato loquitur nec nos quaeremus.

2. Ipse Martin Henri (« Etudes sur le *Timée* de Platon. » Paris, 1841, t. I) hoc non negat, p. 14 dicens : « Mais j'avoue que le participe τεκοῦσα semble exprimer la cause efficiente. »

3. Resp., VI, 506 E sq. et 508 B. Sol vocatur boni filius. (*ἔκγονος τοῦ ἀγαθοῦ*). — VI, 506 E. Idea boni *πατήρ* vocatur p. 508 C. *ὃν* (sc. solem) *τἀγαθὸν ἐγέννησεν ἀνάλογον ἑαυτῷ.*

4. Resp., VI, 508 E. *Τοῦτο τοίνυν τὸ τὴν ἀλήθειαν παρέχον τοῖς γιγνωσκομένοις καὶ τὸ γιγνώσκοντι τὴν δύναμιν ἀποδιδοὺν τὴν τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέαν φάθι εἶναι, αἰτίαν δ'ἐπιστήμης οὖσαν καὶ ἀληθείας ὡς γιγνωσκομένης μὲν διανοοῦ.*

et intelligenti vim praebet, et tali modo est causa scientiae et veritatis. Quamvis haec duo, scientia scilicet et veritas, sunt pulchra, idea boni tamen est altior hisce eiusque natura honestiore loco habenda est [1]. Ulterius procedendo, dat Plato altissimam descriptionem excellentiae huius ideae, cui similis in aliis eius scriptis non invenitur : sol non solum praebet objectis quae cernuntur facultatem in conspectum veniendi, verum etiam dat generationem (γένεσιν), incrementum et alimentum, cum ipse sol tamen non sit ipsa generatio.

Simili modo causalitas ideae boni sumenda est quoad intelligibilia seu reliquas ideas, quae idea boni non solummodo dat ceteris ideis veritatem, ut cognoscantur, sed [2] : Καὶ τὸ εἶναί τε καὶ τὴν οὐσίαν ὑπ' ἐκείνου (sc. ab idea boni) αὐτοῖς (ceteris ideis) προσεῖναι, οὐκ οὐσίας ὄντος τοῦ ἀγαθοῦ, ἀλλ' ἔτι ἐπέκεινα τῆς οὐσίας πρεσβείᾳ καὶ δυνάμει ὑπερέχοντος. — Patet in hoc textu agi de relatione, quae est inter ideam boni et ceteras ideas, quae ab idea boni aliquo modo dependent [3]. Qualitatem huius dependentiae cum certitudine indicare difficile est. Ideae enim, quarum unaquaeque est essentia seu substantia (οὐσία) [4], sunt immutabiles [5], ab aeterno existunt et constituunt essentiam [6] rerum, quae sub illas cadunt. Idea autem boni non est essentia seu quaevis particularis idea, nec cumulus omnium idearum, quia est supra ideas et separatim existit [7] ; tamen dat esse (τὸ εἶναι) et essentiam (οὐσίαν) ceteris ideis, seu est causa aliarum idearum. — Exinde tamen non potest concludi, ideam boni esse absolutam causam

1. Idem, 509 A. Ἀλλ' ἔτι μειζόνως τιμητέον τὴν ἀγαθοῦ ἕξιν.

2. Resp., VI, 509 B.

3. Ueberweg Fr., « Untersuchungen über die Echtheit und Zeitfolge Platonischer Schriften. » Wien, 1861. Pag. 274 ita dicit : « Nur eine zeitliche Entstehung ist ausgeschlossen, nicht eine zeitlose Bedingtheit ; jene nimmt Plato nicht an ; diese liegt in der Annahme, dass die Ideen einander untergeordnet und zuoberst durch die Idee des Guten beherrscht seien. »

4. Phaedo, 78 D.

5. Ibidem. Αὐτὸ καθ' αὑτὸ ὡσαύτως κατὰ ταὐτὰ ἔχει.

6. Phaedo, 101 C.

7. Resp., VII, p. 534 C s. Ὃς ἂν μὴ ἔχῃ διορίσασθαι τῷ λόγῳ ἀπὸ τῶν ἄλλων πάντων ἀφελὼν τὴν τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέαν... οὔτε αὐτὸ τὸ ἀγαθὸν φήσεις εἰδέναι τὸν οὕτως ἔχοντα, οὔτε ἄλλο ἀγαθὸν οὐδέν.

idearum, quasi eas ex nihilo creasset, cum Plato creationem proprie dictam ignoret et comparatio causalitatis ideae boni cum causalitate solis, absolutam causalitatem excludat. Sol enim, etsi causet generationem, supponit tamen ea, quorum generationem introducit; ita cogitandum est etiam de idea boni.

Videtur nobis dicendum esse, ideam boni esse causam formalem ceterarum idearum et « τὸ εἶναι et οὐσίαν », sumi debere « praedicative » ita ut reliquae ideae tales quales sunt, sint vi ideae boni. Idea boni est etiam causa efficiens, in quantum verbo « προσεῖναι » eius efficientia relate ad ceteras ideas exprimitur.

Ex alio loco « Reipublicae » [1] potest concludi ideam boni esse etiam causam finalem aliarum idearum, cui ceterae ideae tanquam principio universi (τοῦ παντὸς ἀρχή) adhaerent et cuius gratia sunt. — Idea igitur boni est ἀρχή in sensu hoc, quia est summa omnium causa et τελευτή ut ultimus finis cuius gratia sunt omnia et ut ultimus terminus supra quem ratio humana non ascendit.

De causalitate idearum.

Si idea boni est omnium vera αἰτία, sequitur, ut ceterae ideae non sint nisi secundariae causae; sed quomodo causalitatem exerceant in libris de « Republica » tractantibus non determinatur.

1. Resp., VI, p. 511 B. In hoc textu agitur de modo inveniendi ideam boni. Τὸ τοίνυν ἕτερον μανθάνε τμῆμα τοῦ νοητοῦ λέγοντά με τοῦτο, οὗ αὐτὸς ὁ λόγος ἅπτεται τῇ τοῦ διαλέγεσθαι δυνάμει, τὰς ὑποθέσεις (ὑπόθεσις, iuxta Phaedonem (100 B), consistit in suppositione, quod est aliquid pulchrum, magnum, per se, seu ideae.) ποιούμενος οὐκ ἀρχάς, (non sumit ideas ut principia seu causas, quia una est totius naturae ἀρχή, ut paulo posterius patebit) ἀλλὰ τῷ ὄντι ὑποθέσεις, οἷον ἐπιβάσεις τε καὶ ὁρμάς, (designatur via, qua ex consideratione idearum ut mediorum, usque ad ideam boni perveniatur) ἵνα μέχρι τοῦ ἀνυποθέτου ἐπὶ τὴν τοῦ παντὸς ἀρχὴν ἰών, (usque ad ideam boni prius non admissam ascendit ex consideratione aliarum idearum. Verbum ἀρχή ostendit ideam boni esse summam causam totius naturae.) ἁψάμενος (sc. ratio quaerens) αὐτῆς, πάλιν αὖ ἐχόμενος τῶν ἐκείνης ἐχομένων· οὕτως ἐπὶ τελευτὴν καταβαίνῃ αἰσθητῷ παντάπασιν οὐδενὶ προσχρώμενος, ἀλλ᾽εἴδεσιν αὐτοῖς δ᾽αὐτῶν εἰς αὐτά, καὶ τελευτᾷ εἰς εἴδη.

Idea boni est exemplar pro homine.

Postquam perspeximus, quomodo idea boni omnium rerum et idearum causa sit, paucis adhuc subiungimus, quid sit eadem idea relate ad hominem. Idea boni non solum est summus finis hominis (p. 68) sed etiam exemplar (παραδείγμα) [1] ad cuius similitudinem et civitates et privata vita ordinandae sunt. Hanc ideam quivis debet cognoscere sive publice sive privatim acturus [2]. Cognita enim idea boni reliqua etiam sunt bona et utilia. Si quis autem hanc ideam non cognosceret, etsi maxime reliquas res novisset, sine idea boni tamen illae res nullius usus essent, quia in tali casu possideret et cognosceret aliquid sine bono [3] (ἄνευ τοῦ ἀγαθοῦ).

An sit supra ideam boni aliqua altior causa ?

Idea boni est summa causa efficiens et finalis totius naturae et supra hanc iuxta Platonem nulla altior datur quia est supremum objectum scientiae (μέγιστον μάθημα) [4]. Si esset alia causa altior hac, Plato de ea mentionem fecisset, quia agitur de supremo fine.

Idea boni quantum ad causalitatem similis est νῷ Anaxagorae.

Idea boni, ut mihi videtur, nihil est aliud quam νοῦς Anaxagorae. — Postquam enim recognovit in « Phaedone » νοῦν ut veram omnium causam (πάντων αἰτία), tractans de ideis, nullam facit mentionem expressam de νῷ, nec ullam ideam assumit ut πάντων αἰτίαν, sed quaevis idea in « Phaedone » est solummodo particularis αἰτία. In « Republica » pariter tacet de

1. Resp., VII, p. 540 A.
2. Id., 517 C.
3. Resp., VI, 505 A s.
4. Ibidem.

νῷ, et tamen valor causalis, quem attribuit ideae boni, idem esse videtur ac valor causalis adscriptus νῷ Anaxagorae. In « Phaedone », ut iam vidimus, de νῷ sic dicit [1] : « Si quis igitur velit causam invenire, qua singula fiant, vel pereant, vel sint, hoc ei esse inveniendum, qua ratione optimum sit unicuique aut esse aut quodvis aliud pati vel agere. Atque secundum hanc rationem nihil aliud considerandum homini et de se et de reliquis, nisi quod praestantissimum sit et optimum. »

Idem, licet aliis verbis, dicitur in « Republica » de idea boni. Idea boni est causa omnium quae sunt recta et pulchra, et eam, quivis sive publice sive privatim acturus inspicere debet. Idea boni omnia connectit et continet sicut νοῦς, quem ut talem voluit esse in philosophia Anaxagorae [2].

An idea boni sit Deus ?

Tali modo considerata idea boni nil est aliud nisi Deus [3]. Objectio contra hanc opinionem posset statui ex eo, quod ideae boni non videtur competere personalitas, sicut Demiurgo in « Timaeo. » Sed hoc non infirmat nostram opinionem, quia Plato nullibi in suis operibus proponit sibi quaestionem, quid sit persona et in quo consistat, nec ullibi movet quaestionem an Deus sit persona, sed simpliciter quaerit supremam causam. Quid vero aliud potest esse haec idea boni ἀρχὴ τοῦ παντός nisi Deus ?

1. 97 C s.
2. Phaedo, 99 C.
3. Martin, op. cit., p. 14, sic dicit : « Le système de Platon étant loin d'être homogène, on peut admettre sans invraisemblance que Platon a confondu ici l'idée du bien avec Dieu, tandis que le plus souvent, et notamment dans le *Timée*, il les a distingués. » — Nos autem ostendemus Demiurgum in « Timaeo » et ideam boni idem esse et Demiurgum nil aliud esse nisi νοῦν.

CAPUT II

Critica Aristotelis in ideam boni.

Quomodo Aristoteles distinguatur a Platone in designando fine hominis ?

Sicut Plato de fine hominis, qui est idea boni, in « Reipublicae » libris in quibus de moralibus praecipue agitur, tractavit, sic et Aristoteles in libris ethicis [1] inquirit, utrum idea boni sit hominum bonum seu finis.

Plato identificat supremum bonum hominum cum summo fine totius naturae ac de utroque in « Republica » agit. Aristoteles autem, inter duo bona distinguens, considerat bonum hominis ut objectum scientiae moralis, seu ut ipse dicit scientiae politicae [2]. Scientiae vero seu philosophiae naturalis, iuxta

1. Ethica Nicomachaea, lib, I, c. VI ; Magna Moralia, I, c. I ; Moral. Eudaem., I, c. VIII.

2. Scientia politica (ἐπιστήμη πολιτική), sententia Aristotelis, continet etiam ethicam specialem, immo ethica naturalis est fundamentum scientiae politicae, quia politicus debet scire quid sit justum ipsius justi gratia iuxta illud (Mor. Eudaem., I, c. v, p. 187, v. 42) : Ὁ μὲν γὰρ πολιτικὸς τῶν καλῶν ἐστι πράξεων προαιρετικὸς αὐτῶν χάριν. Similiter, idem, c. VI, p. 188, v. 45.

De hac quaestione largius tractavit J. Mariétan (« Problème de la classification des sciences, d'Aristote à saint Thomas. Thèse. » Saint-Maurice et Paris, 1901) a pag. 38-41. P. 40 ita dicit : « Par conséquent, le mot de science politique est un terme générique servant à désigner la science qui comprend et l'éthique et la science de l'Etat ou politique au sens restreint de ce mot. »

eum, est considerare ordinem rerum, quem ratio non quidem facit, sed naturam considerando in rebus invenit. Utrum autem natura separatum habeat supremum bonum in metaphysica inquirendum est. — Ordo actionum voluntariarum pertinet ad objectum philosophiae moralis cuius est considerare actiones secundum relationem reciprocam et in ordine ad finem. Ad philosophiam moralem pertinet tractatus de summo fine hominis (ἀνθρώπινον τ'ἀγαθόν); ipsa agit de eo, quod nobis est bonum, ut ait Aristoteles [1], non autem de eo, quod est bonum commune totius naturae. — Supremum bonum hominis ita describit Aristoteles [2] : τέλος τῶν πρακτῶν ὅ δι' αὐτὸ βουλόμεθα, τἄλλα δὲ διὰ τοῦτο,..... δῆλον ὡς τοῦτ' ἂν εἴη τ'ἀγαθὸν καὶ τὸ ἄριστον. Ab hoc fine hominis bene distinguendus est finis totius naturae, cuius gratia fiunt omnia — τὸ οὗ ἕνεκα καὶ τ'ἀγαθόν, ut Aristoteles in Metaphysica dicit [3], et hic finis, seu hoc bonum est τέλος γενέσεως καὶ κινήσεως πάσης.

Quaerenti, quare doctrina Platonis tantum differat a doctrina Aristotelis, respondendum erit, ut mihi videtur, quod Plato tractans de felicitate hominis, potius respiciat statum animae ante conjunctionem cum corpore et post separationem, quam praesentem vitam, Aristoteles vero respiciat hominem eiusque finem, quamdiu hic in terra vitam degat.

1. I Magn. Mor., I, p. 133, v. 24-27. Οὐδ'αὖ τῆς πολιτικῆς ὑπὲρ τοῦ κοινοῦ ἀγαθοῦ λέγειν. Ὑπὲρ τοῦ ἀγαθοῦ ἄρα, καὶ ὑπὲρ τοῦ ἀρίστου, καὶ ὑπὲρ τοῦ ἡμῖν ἀρίστου. Idem, p. 132, v. 16. Καὶ ὑπὲρ ἀγαθοῦ οὐ τοῦ ἁπλῶς ἀλλὰ τοῦ ἡμῖν.

2. I Ethica Nicom., c. II, pag. 1, v. 20 s. Summum bonum humanum est felicitas (εὐδαιμονία) (id., c. IV init.); in hoc, ut Aristoteles dicit, omnes homines conveniunt, sed discrepant, quando agitur de determinatione, in quonam haec felicitas consistat.

Omnia autem bona sunt vel extra nos, vel intra, et haec quidem aut in corpore aut in anima. Cum autem sententia Stagiritae nostra felicitas nec in bonis extra nos neque in bonis corporis consistat, sequitur in animae bonis sitam esse. II Mor. Eudaem., I, p. 192, v. 46 : ἔστιν ἄρα ἡ εὐδαιμονία ψυχῆς ἀληθῆς ἐνέργεια. Praecisius, v. 49 : ...εἴη ἂν ἡ εὐδαιμονία ζωῆς τελείας ἐνέργεια κατ' ἀρετὴν τελείαν. Similiter vid. I Ethica Nic., VII, p. 7, v. 6-12 ; I Magn. Mor., IV, p. 136, v. 46.

3. I Met., III, p. 471, v. 51 s. Scientia quae agit de bono totius naturae, cuius gratia sunt omnia, est honorabilissima (II Met., II, p. 490, v. 34 s.) : Ἡ μὲν γὰρ ἀρχικωτάτη καὶ ἡγεμονικωτάτη, καὶ ᾗ ὥσπερ δούλας οὐδ'ἀντειπεῖν τὰς ἄλλας ἐπιστήμας δίκαιον, ἡ τοῦ τέλους καὶ τ'ἀγαθοῦ τοιαύτη (τοῦτου γὰρ ἕνεκα τἄλλα).

Aristoteles negat ideam boni esse κοινόν ἀγαθόν.

In tota critica de idea boni, quam Aristoteles prosequitur in « Ethica Nicomachaea » et in « Magnis Moralibus [1], non improbat inquantum Plato ponit ideam boni, ut bonum separatum a toto universo, a quo dependent omnia bona, nam et ipse Aristoteles ponit quoddam bonum separatum (XI Met., c. x), ad quod bonum totum universum ordinatur, sicut exercitus ad bonum ducis, — sed improbat hoc, quia Plato ponit bonum separatum quandam ideam boni communem omnium bonorum (κοινὸν ἀγαθόν) et hanc ideam dicit esse summum hominis bonum morale.

Haec critica est satis difficilis intellectu, ideo subjungenda sunt quaedam de methodo inquisitionis causarum horum principum in re philosophica.

Processus Platonis in inventione causarum est aprioristicus. Inventa ex consideratione aliarum idearum idea boni, sumit eam ut causam efficientem et finalem omnium idearum et rerum. In tali processu saltem imaginatione praemittitur aliquis alius status antequam omnia per ideam boni ordinata fuerint. Haec idea est etiam causa bonitatis, quae rebus inhaeret.

Aristoteles, investigando causas procedit a posteriori et a tali statu rerum qualis nunc est; a notione motus pervenit ad primum motorem immobilem et ex tendentia rerum in finem pervenit ad bonum transcendentale omnium rerum, ad quod omnia ordinantur. In tali processu nec imaginatione aliquis alius rerum status praemittitur, qui ante earum ordinationem exstiterit. Cum autem iuxta Aristotelem et motus circularis [2] et mundus ut talis ab aeterno sint, opportet, ut bonum immanens rebus sit ab aeterno a nullo effectum (nam creationem omnium rerum ex nihilo Aristoteles nescit), sed

1. In Moralibus Eudaemiorum haec critica est largior, de qua posterius erit sermo.

2. XI Met., vi, p. 604, v. 43.

solummodo quoad motum dependens a primo motore immobili. Deus iuxta Aristotelem non cognoscit singularia [1], nec competit ei probabiliter aliqua actio exterior, quia iuxta Aristotelem in Deo potentia poneretur, quae in actu puro impossibilis est.

Plato autem, abstrahendo ab omnibus ideis particularibus, ascendit ad ideam boni, eamque statuit ut causam omnium bonorum tribuendo ei largiorem efficientiam quam Aristoteles suo primo motori immobili tribuit. Omnia quae sunt bona, bonitate illius ideae sunt bona. Bonitas substantiarum et accidentium a bonitate eiusdem ideae profluit, ita ut efficientia ideae boni sit universalis et haec idea sit commune bonum. — Aristoteles reicit ideam boni esse bonum commune tum ideo, quod Plato tribuendo huic ideae vim omnia efficiendi, non demonstravit modum, quo illa res efficeret, tum quia Aristoteles aliis ac Plato innititur principiis. Mundum scilicet, ut diximus, considerat ut nunc est eumque credit esse aeternum ; quapropter bonitas, quae rebus inest non producta sit opportet sed inhaerens ; mundus solummodo quoad motum a primo motore immobili pendet. — Atque contra Platonem ita argumentatur Aristoteles : bonum toties dicitur, quoties ens [2], quia cum ente convertitur. Ideo non univoce invenitur in decem categoriis seu praedicamentis. Exinde sequitur, eorum non posse existere unam ideam, quorum non est una ratio communis. Bonum autem est in substantia quasi per se ; accidentia autem in tantum sunt entia et bona in quantum accedunt ad substantiam. Exinde

1. De scientia Dei loquitur Aristoteles in XI Metaph. in toto capite IX, p. 608 s. Principalis textus, p. 609, v. 6 s. : δῆλον τοίνυν ὅτι τὸ θειότατον καὶ τιμιώτατον νοεῖ, καὶ οὐ μεταβάλλει· (si cognosceret aliud (ἄλλο, v. 2) praeter seipsum mutaretur Deus) εἰς χεῖρον γὰρ ἡ μεταβολή, καὶ κίνησίς τις ἤδη τὸ τοιοῦτον.

Juxta Aristotelem (XI Met., VII, p. 605, v. 41 s.) sola divina essentia est objectum divini intellectus. Si Deus cognosceret singularia, mutatio in Eo esset, seu aliter et aliter se haberet. Deus autem est (id., v. 27 s.) omnino immutabilis.

Elser Konrad. Dr. Die Lehre des Aristoteles über das Wirken Gottes. Münster i W., 1893. Pag. 31-68.

2. I Ethica Nic., c. VI, p. 4 v. 23 s. Ἔτι ἐπεὶ τ'ἀγαθὸν ἰσαχῶς λέγεται τῷ ὄντι.... I Magn. Mor., I, p. 133, v. 10.

concludendum est, ait Aristoteles [1], unum bonum non posse esse rationem communem omnium bonorum, — alioquin opporteret bonum inveniri in una tantum categoria non vero in omnibus. — Insuper bonum commune omnibus rebus inesse deberet; idea autem boni, cum separata existat, quomodo potest esse bonum commune [2] ? Cum tandem eorum quae sub una idea continentur, una sit scientia, posita una idea communi omnium bonorum, sequeretur, omnia bona comprehendi sub una scientia [3], quod est falsum. — Patet ergo ideam boni, ex argumentatione Aristotelis, etiam ratione scientiarum, non esse rationem communem omnium bonorum.

An Aristoteles platonicam ideam boni ut causam efficientem et finalem intellexerit ?

Plato adscribit ideae boni causalitatem transcendentalem. Idea enim boni est αἰτία τῶν καλῶν καὶ ὀρθῶν. Ab idea boni ut a principio universi ἀρχὴ τοῦ παντός omnia dependent, et ad eam ut ad finem omnia diriguntur. Idea boni confert essentiam ideis; mediantibus ideis tribuit esse et bonitatem rebus sensibilibus. — Videndum est num Aristoteles (Ethica Nic.) mentem Platonis quoad illam ideam boni assecutus sit, atque num eam ut causam efficientem et finalem intellexerit ?

Postquam Stagirita dixit [4] unam ideam non posse bonum commune esse, quia res habent diversimode bonum immanens,

1. Ethica Nic., idem, p. 4, v. 28 s. : δῆλον ὡς οὐκ ἂν εἴη κοινόν τι (sc. ἀγαθόν) καθόλου καὶ ἕν· (sc. ἰδέα τοῦ ἀγαθοῦ) οὐ γὰρ ἂν ἐλέγετ'ἐν πάσαις ταῖς κατηγορίαις, ἀλλ'ἐν μιᾷ μόνῃ.

2. I Magn. Mor., I, p. 132, v. 27-30 : ἡ μὲν γὰρ ἰδέα (sc. τ'ἀγαθοῦ) χωριστὸν καὶ αὐτὸ καθ'αὑτό, τὸ δὲ κοινὸν (sc. ἀγαθόν) ἐν ἅπασιν ὑπάρχει. Οὐκ ἔστι δὲ ταυτὸν τῷ χωριστῷ· οὐ γὰρ ἄν ποτε τὸ χωριστὸν καὶ τὸ πεφυκὸς αὐτὸ καθ'αὑτὸ εἶναι ἐν πᾶσιν ὑπάρχοι.

3. Ethica Nic., p. 4, v. 30-35. Magn. Mor., p. 135, v. 6-23. In ultimo versu ita finit : οὐδεμιᾶς δ'ἐστὶν οὔτε δυνάμεως οὔτ'ἐπιστήμης εἰπεῖν ὑπὲρ τοῦ ἐν ἑκάστῃ (sc. κατηγορίᾳ) ποτε ἀγαθοῦ, οὐδ'αὖ τῆς πολιτικῆς (hoc dicit relate ad Platonem, qui in πολιτείᾳ de idea boni tractavit) ὑπὲρ τοῦ κοινοῦ ἀγαθοῦ λέγειν.

4. I Ethica Nic., VI, p. 5, v. 12. Οὐκ ἔστιν ἄρα το ἀγάθον κοινον τι κατὰ μίαν ἰδέαν.

statim relate ad ideam boni quaerit quomodo ulterius bonum dicatur [1] : « Numquid ergo eius est generis, cuius sunt quae sunt ab uno, aut quae ad unum ? » Ex hisce quaestionibus ita propositis videtur Aristoteles intelligere ideam boni ut causam efficientem et finalem [2]. Mihi videtur hisce quaestionibus tangi ideam boni ut talem, qualem et ipse Plato intellexit. Quanquam Aristoteles intellexit, quid Platonis illa boni idea sibi vellet, noluit tamen determinare num ipsa efficiens esset et finalis ; subtiliorem de hac re disputationem remittit ad metaphysicam [3] propter hanc rationem [4] : « nam ut maxime sit aliquod unum illud, quod communiter de multis dici volunt bonum, aut quippiam ab aliis seiunctum, et ipsum per se exstans : tamen nec in actionem humanam cadere, neque ab homine comparari potest ; quale bonum esse debebit, quod hic quaeritur. »

Ex hoc textu clare patet Aristotelem minime velle negare ideam boni esse transcendentale bonum totius naturae ; sed solummodo non vult hanc ideam esse summum hominis bonum. Quia bonum humanum de quo determinando in hoc capite agitur, vel est aliqua actio (πράττειν) seu operatio, vel aliqua res exterior. Quae res exterior potest esse bonum humanum, quia est aut operata aut possessa. Sed idea boni ut separata (transcendentalis) nec est ipsa hominis actio, nec aliquid ab homine possessum vel operatum. Ideo Aristoteles concludit hoc bonum separatum et per se existens non esse bonum humanum, de quo in libris ethicis agit.

1. Idem, v. 13 s.

2. St. Thomas in commentariis ad superiorem textum dicit : « Non enim voluit Aristoteles quod illud bonum separatum sit idea et ratio omnium bonorum, sed principium et finis. » I lib. Ethic. ad Nicom., lectio 7, p. 252, linea 2, vol. XXV, edit. Vivès.

3. Ethica Nic., idem, p. 5, v. 17-19.

4. Idem, v. 19-22. Similiter et in Magnis Moralibus de hac idea dicit. c. 1, p. 133, v. 35-39.

Aristoteles negat ideam boni esse exemplar pro homine.

Plato sumit ideam boni ut exemplar (p. 72) quod quivis contemplari debet, quod et Aristoteles testatur [1]. — Iuxta Stagiritam ne sub hoc respectu quidem, idea boni est hominis bonum, quia dissonat ab eo, quod videtur in omnibus scientiis et artibus, quarum nulla utitur cognitione huius boni separati ; hoc autem non esset rationabile, si ex eo proveniret aliquod auxilium. Nullus enim textor vel faber iuvatur in sua arte ex cognitione huius boni idealis. Nihil auxilii praebet etiam in acquisitione alicuius scientiae, nullus enim medicus nec miles efficitur magis peritus, qui contemplatus sit hanc ideam (ὁ τὴν ἰδέαν τεθεαμένος). Ars quidem operatur aliquod bonum solummodo singulare et concretum, non autem universale et abstractum. Medicus non intendit sanitatem in abstracto, sed semper alicuius determinati hominis. Sequitur ergo, iuxta Aristotelem, cognitionem ideae boni nec esse necessariam ad acquisitionem scientiarum nec ad earum exercitium.

Critica Aristotelis in ideam boni juxta octavum caput libri primi « Moralium Eudaemiorum. »

Aristoteles negat ideam boni esse causam efficientem et exemplarem.

Restat ut videamus, quomodo Aristoteles sumat ideam boni in primo libro « Moralium Eudaemiorum », eo magis quia ibi distinctius de ea loquitur et eam describit ut causam efficientem, exemplarem et finalem.

1. Idem, v. 24 s. : οἷον γὰρ παράδειγμα τοῦτ᾽ἔχοντες, μᾶλλον εἰσόμεθα καὶ τὰ ἡμῖν ἀγαθά, κ᾽ἂν εἰδῶμεν, ἐπιτευξόμεθα αὐτῶν. A versu 27 incipit refutare hanc opinionem usque ad finem huius capitis.

Imprimis loquitur de idea boni, ut de causa efficienti et exemplari, quæ omnia sibi simillima effecit [1] : Ταῦτα δ'ὑπάρχει ἀμφότερα τῇ ἰδέᾳ τἀγαθοῦ, λέγω δὲ ἀμφότερα τό τε πρῶτον τῶν ἀγαθῶν καὶ τὸ τοῖς ἄλλοις αἴτιον ἀγαθοῖς τῇ παρουσίᾳ τοῖς ἀγαθοῖς εἶναι. Μάλιστά τε γὰρ τἀγαθὸν λέγεσθαι κατ' ἐκείνης ἀληθῶς (κατὰ μετοχὴν γὰρ καὶ ὁμοιώτητα τἄλλα ἀγαθὰ ἐκείνης εἶναι). — Huius ideae criticam statim Aristoteles incipit. Plato in suis libris nullibi explicavit, quid esset et in quo consisteret participatio, quod et Aristoteles testatur [2] ; ideo Stagirita non tenens rationem talis causalitatis simpliciter dicit, si aufertur idea boni tunc auferuntur et participantia, quae nomen boni ab hac idea (ἃ λέγεται τῷ μετέχειν ἐκείνης) sortiuntur. — Plato non explicat modum, quo idea boni res causat, sed ponit eam a priori ut summum bonum et procedendo ab ea vult bonitatem omnium rerum explicare. Aristoteles talem processum argumentationis dicit pertinere ad logicam potius [3] et concludit ideam boni et ceteras ideas inutiliter affirmari.

Ideam boni negat Aristoteles esse causam finalem.

Idea boni apud Platonem est etiam causa finalis ad quam omnia tendunt ; cui ut ultimo fini ceterae ideae et consequenter omnes res adhaerent. Sed quia Plato nullibi dedit teleologicam coordinationem idearum inter se, nec explicavit quomodo ceterae ideae boni ideae adhaererent, etenim probabiliter non omnes ideae aequali modo adhaerent, ideo Aristoteles negat ideam boni esse causam finalem [4] : Τό δε φάναι πάντα τὰ ὄντα ἐφίεσθαι ἑνός [5] τινος ἀγαθοῦ οὐκ ἀληθές· ἕκαστον γὰρ ἰδίου ἀγαθοῦ ὀρέγεται, ὀφθαλμὸς ὄψεως, σῶμα ὑγιείας, οὕτως ἄλλο ἄλλου. — Quia Plato non

1. I Mor Eud., VIII, p. 189, s., v. 47 s. Critica sequitur, p. 190, v. 2-16.
2. I Met., c. VI, p. 477, v. 43-46 ; I Met., c. IX, p. 484, v. 35. Plato ipse tamen non utitur verbo « participationis » relate ad ideam boni.
3. I Mor. Eud., VIII, p. 190, v. 4-10.
4. Idem, p. 191, v. 13 s.
5. Τὸ ἕν est idea boni juxta illud Aristotelis (I Met., VI, p. 477, v. 28) : τὰ γὰρ εἴδη τοῦ τί ἐστιν αἰτίαι τοῖς ἄλλοις, τοῖς δ'εἴδεσι τὸ ἕν. Et v. 30.
Iuxta Aristotelem Plato ideas numeris assimilavit. XII Met., c. IX, p. 626, v. 27. Ὁ δὲ πρῶτος θέμενος τά τε εἴδη εἶναι καὶ ἀριθμοὺς τὰ εἴδη...

probavit quomodo omnia ideam boni appeterent, hanc ob rationem Aristoteles nullum ei ut causae finali addens valorem dicit, « τό δε φάναι » solummodo, non autem probasse hanc ideam esse unum bonum, ad quod omnia tendant.

Ipse Aristoteles [1] quaerens an natura habeat bonum separatum, ad quod omnia ordinentur, tale bonum esse probat ; sed iuxta eum haec sunt distinguenda quoad ordinem : distinctio ordinatorum et cuiusque proprius finis quoad suas operationes. Etsi omnia distincta sint tamen non ita sunt distincta, ut nulla relatio inter ea intercedat ; unum enim eorum pertinet aliquo modo ad alterum, quia omnia conferunt ad universum servandum. Etsi non similiter se habeant ad supremum finem, tamen in aliquo omnia communicant.

Quid Aristoteles de idea boni in Metaphysica dicat ?

Tractantes de idea boni apud Platonem, eam sub respectibus causae efficientis, finalis, formalis et exemplaris pro homine sumptam invenimus. Ipse quidem Plato ideam boni sub hisce rationibus, ut causam esse sumendam, non probat, sed solummodo ita eam describit, ut sub hisce respectibus ut causa intelligi possit. Aristoteles etiam intellexit eam talem esse apud Platonem, quod patet ex hisce, quae hucusque ex libris ethicis retulimus. — Sequitur ut quaeramus, quid Aristoteles de hac boni idea in Metaphysica dicat eo magis, quod ille ipse, cum hanc rem in Ethica Nicomachaea tangat, lectorem ad Metaphysicam (p. 79) remittit. Ibi parum de idea boni loquitur et potius de ideis in plurali agit.

1. XI Met., x, p. 609, v. 32-47.

Interpretatio textus XI Met., X, p. 610, v. 10 s.

Postquam Aristoteles in undecimo Metaphysicorum, capite decimo, probavit totum universum habere bonum separatum (transcendentale) ad quod omnia ordinentur, quaerit quid alii in hac quaestione dixerint ? Οἱ δε τοῦτο, inquit [1], μὲν ὀρθῶς ὅτι ἀρχήν, ἀλλὰ πῶς τὸ ἀγαθὸν ἀρχὴ οὐ λέγουσιν, πότερον ὡς τέλος ἢ ὡς κινῆσαν ἢ ὡς εἶδος. — Mihi videtur hunc textum referri ad ideam boni Platonis, quae ut principium bonum est iuxta Platonem τοῦ παντὸς ἀρχή et separata existit. Ex alia autem parte nemo posuit clare causam formalem [2] nisi Plato, ideo nec Aristoteles potuit ab alio philosopho quaerere, an hoc bonum posuerit per modum formalis causae nisi ab ipso Platone. Plato namque ideam boni sub hoc triplici respectu ut causam sumpsit, sed non determinat praecise quali modo idea causa sit vel in quo haec causalitas consistat. — Primus Aristoteles certe distinxit has tres causas et ex rerum natura unamquanque probavit.

Ideae non attingunt causam finalem.

Aristoteles non refellit opiniones antiquorum a priori, sed subtiliter inquirit quomodo antiqui dixerint et iuxta valorem argumentorum opiniones eorum vel laudans accipit vel improbat. — Platonis philosophia non solum nobis difficilis ad intelligendum quoad multas quaestiones est, sed et etiam ipsi Aristoteli, tali ingenio, qui fuit per viginti annos discipulus Platonis.

1. Idem, p. 610, v. 10 s.
2. I Met.. VII, p. 479, v. 2 s. Τὸ δὲ τί ἦν εἶναι καὶ τὴν οὐσίαν σαφῶς μὲν οὐδεὶς ἀποδέδωκε, μάλιστα δ'οἱ τὰ εἴδη τιθέντες λέγουσιν.

Juxta Stagiritam scitu difficillimum est [1], utrum ens seu idea platonica substantia (οὐσία) sit entium, an sit aliquid aliud scilicet subiectum (ὑποκείμενον) ; utrum hoc ens principium omnium secundum motum sit an aliter (v. 48. Ἔτι πότερον ἄλλως ἢ κατὰ κίνησιν) nempe per participationem ? — Positis hisce quaestionibus, in sequenti capite Aristoteles sese inclinat ad opinionem, ideas esse separatas [2] et immobiles [3]. Si sunt immobiles, tunc scientia de eis non potest considerare motum et qua tales non explicant causam finalem, nam [4] : τέλος ἐστιν καὶ οὕτως αἴτιον, ὅτι ἐκείνου ἕνεκα καὶ γίγνεται καὶ ἔστι τἆλλα, τὸ δὲ τέλος καὶ τὸ οὗ ἕνεκα πράξεώς τινός ἐστι τέλος, αἱ δε πράξεις πᾶσαι μετὰ κινήσεως· ὥστ'ἐν τοῖς ἀκινήτοις οὐκ ἂν ἐνδέχοιτο ταύτη εἶναι τὴν ἀρχὴν οὐδ' εἶναί τι αὐτοαγαθόν. — Ex hoc textu videtur in immobilibus qua talibus non esse rationem causae finalis, quia finis est cuius gratia generatio et motus fit. Si motus non esset nec causae finalis existentia probari posset. — Plato ideas ut immateriales et per se existentes supponebat et in eis causas rerum ponebat, atque praecipue fines rerum in eis voluit considerare. — Aristoteles has platonicas ideas ut causas finales, exemplo scientiae mathematicae reicit, quae, quia a materia et motu abstrahit, ideo nil probat per causam finalem, immo nec eius mentionem facit [5] et in

1. II Met., I, p. 489, v. 42 ss. Ἔτι δὲ τὸ πάντων χαλεπώτατον καὶ πλείστην ἀπορίαν ἔχον, πότερον τὸ ἓν καὶ τὸ ὄν, καθάπερ οἱ Πυθαγόρειοι καὶ Πλάτων ἔλεγεν, οὐχ ἕτερόν τί ἐστι ἀλλ'οὐσία τῶν ὄντων, ἢ οὔ, ἀλλ'ἕτερόν τι τὸ ὑποκείμενον.

2. II Met., II, p. 491, v. 51 s. Ὡς μὲν οὖν λέγομεν τὰ εἴδη αἴτιά τε καὶ οὐσίας εἶναι καθ'αὑτὰς εἴρηται ἐν τοῖς πρώτοις λόγοις περὶ αὐτῶν. — Aristoteles, ut mihi videtur, remittit lectorem ad caput nonum primi libri Metaphysicorum, ubi large agit de ideis, ibique ideae dicuntur esse separatae : ὥστε πῶς ἂν αἱ ἰδέαι οὐσίαι τῶν πραγμάτων οὖσαι χωρὶς εἶεν ; similiter XII Met., V, 617, v. 7.

3. I Met., IX, 482, 52 : οὔτε γὰρ κινήσεως οὔτε μεταβολῆς οὐδεμιᾶς ἐστὶν (sc. τὰ εἴδη) αἴτια αὐτοῖς.

4. II Met., II, 490, v. 11-15. Quomodo autem primum movens, etsi immobile est, etiam causa finalis sit, explicatur in XI Met., VII, 605, v. 22-24.

5. Idem, v. 16 s. Διὸ καὶ ἐν τοῖς μαθήμασιν οὐδὲν δείκνυται διὰ ταύτης τῆς αἰτίας, (sc. per causam finalem) οὐδ'ἔστιν ἀπόδειξις οὐδεμία διότι βέλτιον ἢ χεῖρον, ἀλλ'οὐδὲ τὸ παράπαν μέμνηται οὐδεὶς οὐδενὸς τῶν τοιούτων. — Nostram, quam supra dedimus, explicationem esse rectam, ipse Aristoteles testatur explicite in eodem (II) capite, p. 491, v. 50 : ... οἷον οἱ λέγοντες τά τε εἴδη καὶ τὰ μεταξύ, περὶ ἃ τὰς μαθηματικὰς εἶναί φασιν ἐπιστήμας.
— Spinoza in sua ethica, geometrico modo demonstrata, negat existen-

mathematicis nil peius aut melius dicitur. Tali modo et ideae Platonis, quia sunt immobiles et a materia abstractae, iuxta Stagiritam neque bonum per modum finis in se continent nec respiciunt causam finalem.

Non possumus praeterire silentio hunc textum, in quo Aristoteles ideas non attingere causam finalem, hoc modo dicit [1] : « Nec illam etiam quam scientiis esse causam videmus propter quam omnis intellectus et omnis natura facit (διὸ καὶ πᾶς νοῦς καὶ πᾶσα φύσις ποιεῖ), nec illam causam quam unam de principiis esse dicimus, ipsae species attingunt. » (οὐδὲν ἅπτεται τὰ εἴδη.) — Aliqui auctores [2] huic textui innixi Aristoteli exprobrant, quod dicit Platonem non posuisse causam finalem, sed isti non attendunt ad rationes quas Aristoteles immediate post hunc textum ponit [3]. Ideae Platonis utpote abstractae et immobiles, sunt Aristoteli ad instar entium mathematicorum, ex quibus finis non potest probari.

tiam causarum finalium. — Quid autem hac in re putandum sit, tractavit R. Prof. P. Leo Michel. (« Compte rendu du quatrième congrès scientifique », IIIe Section, Sciences philosophiques. Fribourg [Suisse], 1898.) « Das System Spinoza's vom Standpunkt der formalen Logik. » — « Das System Spinoza's und die mathematische Methode », p. 452-464.

1. I Met., IX, p. 484, v. 36-39.

2. Doctissimus Zeller non animadvertit quare Aristoteles dicat ideas non attingere causam finalem, quod patet ex hisce (« Phil. der Gr. », II, 1, p. 469) verbis : « ... dass er (Arist.) ebenso trotz der bekannten und von ihm selbst anderwærts œfters erwæhnten Erklærung des Phaedo, trotz der Lehre der Republik über das Gute, welches ja doch nichts anderes, als der absolute Weltzweck ist, behauptet, die Endursache werde von den Ideen nicht berührt. » — Praedictus auctor citat a nobis allatum textum, neque adducit causam, quare ita Aristoteles dicat. — Notandum est, Aristotelem non simpliciter asserere « behaupten », quod Zeller putat, sed probare argumentis.

Ut in ethicis libris sat vidimus, Aristoteles testabatur ideam boni sensu Platonis esse causam finalem, p. 78 s., 80 s. — In operibus Aristotelis sunt ad minus duo genera textuum distinguenda, quoad opiniones suorum praedecessorum : 1) ubi Aristoteles simpliciter tradit aliorum dicta nil de eis dicens, utrum recta sint necne ? 2) textus ubi Aristoteles de suis praedecessoribus quaerit, utrum recte sint opinati necne ?

Simili modo ac Zeller et P. Janet utitur hoc textu in suo opere : « Les causes finales. » (Dissert. Platon et causes finales, p. 730.)

3. V. 39 : ἀλλὰ γέγονε τὰ μαθήματα τοῖς νῦν ἡ φιλοσοφία, φάσκον τῶν ἄλλων χάριν αὐτὰ δεῖν πραγματεύεσθαι.

TIMAEUS

Introductio in « Timaeum. »

In « Phaedone », ut vidimus, Plato νοῦν Anaxagorae ut veram omnium causam recognovit ; quam causam tamen praetermittit et ideas ponit ut causas generationis et corruptionis singularium ; neque de ideis loquitur nisi in plurali ita ut quaevis idea nonnisi causa particularis sit ; pariter nulli ex hisce ideis eam tribuit causalitatem ut νῷ Anaxagorae. Sed in hoc dialogo non indicavit quomodo ideae causarent.

In « Republica » Plato ulterius progreditur atque ex consideratione idearum ad summam ideam boni pervenit ; quam ille omnino a ceteris ideis distinguit ; et tamquam causam omnium idearum rerumque habet. Licet Plato non determinaverit quae sit causalitas idearum sub idea boni, quae principalis omnium causa est pariter ac νοῦς Anaxagorae, tamen supponit ceteras ideas causas secundas esse, quia illae sicut in esse ab idea boni dependent ita et in causando debent dependere.

Usque adhuc Plato nondum explicavit quaestiones, quas in « Phaedone » Anaxagorae proposuerat, nempe de finibus rerum generatarum, v. gr. quae essent naturae stellarum, earumque relationes inter se, et quae essent earum conversiones etc. Quae quaestiones ut solvi possint, non sufficiunt, ut per se patet, solae hypotheses metaphysicae, sed requiritur etiam scientia naturalis. De hac Plato iam in « Timaeo » agit.

Iuxta Platonis philosophiam duo sunt mundi : unus idearum, qui maxime realis et intelligibilis est, alter autem sensibilis et cum tenebris permixtus [1], de quo neque scientia est. Quam ob rem Plato prius nempe in « Phaedone » et « Republica » considerationi huius mundi idealis, de quo solo scientia est, operam dabat usque dum perveniret ad ideam boni, quae veluti complementum est mundi idearum. Inter illos autem duos mundos haec est iuxta Platonem relatio, ut mundus intelligibilis causa sit mundi sensibilis. Quomodo vero ideae sint rerum causae, Plato studet explicare in « Timaeo. »

Cum vero non cognoscantur obscura nisi per magis clara ; cumque opinione Platonis mundus idearum maxime cognoscibilis sit et scientia de eo sit certissima ; ideo Plato hunc mundum, qui cum tenebris permixtus est, per mundum idearum explicare nititur. Ex hoc principio intelligitur, cur Plato in « Timaeo » etsi non agat nisi de origine mundi sensibilis, non vult tamen et ideas omittere. Si quis iuxta Platonem res sensibiles, neglectis ideis, consideraret, iucundum ludum sibi pararet [2].

Cum autem neque ideae ad rerum generationem plane sufficerent, Plato in hoc dialogo etiam Demiurgum inducit, qui ex una parte cum νῷ Anaxagorae convenit, ex altera cum idea boni. Etenim cum Plato in « Phaedone » admisso νῷ non potuerit explicare fines rerum et generationem sine ideis, et rursus cum viderit neque ideas ad id plane sufficere, in « Timaeo » utrumque principium coniungit. Atque ita generationem particularium explicat, ut Demiurgus omnia producat utens ideis tamquam exemplaribus. Itaque quod neque in « Phaedone » neque in « Republica » certe adhuc conspicitur, in hoc dialogo iam Plato facit, nempe modum causalitatis idearum iam certo determinat.

1. Resp., VI, 508 *D*.

2. Timaeus, p. 59 *C* s. : ἣ ὅταν τις ἀναπαύσεως ἕνεκα τοὺς περὶ τῶν ὄντων ἀεὶ καταθέμενος λόγους τοὺς γενέσεως περὶ διαθεώμενος εἰκότας ἀμεταμέλητον ἡδονὴν κτᾶται, μέτριον ἂν ἐν τῷ βίῳ παιδιὰν καὶ φρόνιμον ποιοῖτο.

CAPUT I

Duae principales quaestiones « Timaei. »

In « Timaeo » Platonis, ut recte dicit Bassfreund [1], agitur de duabus quaestionibus essentialiter distinctis.

In priore eaque principali parte « Timaei » seu in proprie dicta cosmogonia, Plato exponit quomodo intellectus (διὰ νοῦ) pulcherrimum ordinem mundi, qualis nunc est, creavit. Cum Deus Platonis non sit Creator sed solum Demiurgus, ideo ex aliqua praeexistenti, quae « visibilis » et inordinata erat materia [2], construxit mundum.

In altera quaestione Plato agit de statu chaotico, antequam Deus incepisset condere mundum. In illo aeterno statu chaotico erat generatio δι' ἀνάγκης et independenter a Demiurgo [3]. Haec generatio consistebat in eo, ut materia, quae est unum commune

1. J. Bassfreund, « Ueber das zweite Prinzip des Sinnlichen oder die Materie bei Plato. » Breslau, 1885 ; p. 8, 13, 69 s.

2. Timaeus, 30 *A*.

3. De cosmogonia ita dicit Plato (p. 47 *E*) : τὰ μὲν οὖν παρεληλυθότα τῶν εἰρημένων... ἐπιδέδεικται τὰ διὰ νοῦ δεδημιουργημένα. Statim incipit exponere generationem vi necessitatis (ibidem) : δεῖ δὲ καὶ τὰ δι' ἀνάγκης γιγνόμενα τῷ λόγῳ παραθέσθαι. Et quidem antequam demiurgus inceperit ordinare mundum, ut patet ex 48 *B* usque 53 *A*.

et informe substratum [1], formas susceperit [2], quibus susceptis, generabantur corpora. Plato saepius dicit quattuor elementa [3] iam fuisse antequam Deus inceperit ordinare mundum. Materia autem, quae suscipit formas elementorum, est omnino informis et nullo sensu percipitur sed solummodo λογισμῷ τινι νόθῳ [4]. — Ex hisce dictis patet distinguendam esse omnino materiam « visibilem cosmogoniae », ut dicit Bassfreund [5], ex qua Deus condiderat mundum a materia proprie dicta, quae tota informis est.

De origine mundi.

Nostrum est tractare de cosmogonia mundi, ut pateat qualis sit notio causae finalis platonicae et qualis eius natura ac vis.

Prima quaestio, quam sibi Plato de mundo proponit est, an mundus iste semper exstiterit absque origine, an vero e contra ortus initium habuerit ? — Plato alteram sententiam amplexus est, nimirum quod mundus ortus sit initiumque habuerit, quia [6] : ὁρατὸς γὰρ ἁπτός τέ ἐστιν καὶ σῶμα ἔχων, πάντα δὲ τὰ τοιαῦτα αἰσθητά· τὰ δὲ αἰσθητὰ... γιγνόμενα καὶ γενητὰ ἐφάνη. Ita

1. De notione materiae maxime, ut mihi videtur, assecutus est sensum Platonis Bassfreund in opere citato, qui ita eam, p. 48, describit : « Die Materie ist bei Plato also absolutes ὑποκείμενον, das schlechthin formlose unverænderliche, beharrliche und identische Substrat aller verænderlichen und wechselnden Erscheinungen und Bestimmtheiten überhaupt. »

2. Bassfreund, op. cit., p. 45 : Das δέχεσθαι, die Reception ist also die ausschliesende Wirksamkeit, die einzige Funktion, welche die Materie gegenüber dem « Werdenden » der wechselden Formenbestimmtheiten übt und zu üben im Stande ist. »

3. Tim., p. 48 *B*, 52 *D*, 69 *B*, *C* ; p. 53 *A* : τότε οὕτω τὰ τέτταρα γένη σειόμενα (sc. elementa)... διὸ δὴ καὶ χώραν ἄλλα ἄλλην ἴσχειν, πρὶν καὶ τὸ πᾶν ἐξ αὐτῶν διακοσμηθὲν γενέσθαι.

4. Tim., 52 *A*.

5. Bassfreund, p. 71 op. cit. Und ebensowenig darf auch dieser Stoff (sc. quo Deus utitur ad constructionem mundi) der Kosmogonie mit der Materie, dem schlechthin unbestimmten und formlosen Substrate verwechselt werden,... Dass diese der Weltbildung als Stoff zu Grunde liegende Sinnenwelt ihrerseits selbst wieder geworden ist, ist selbstverstændlich, involvirt aber durchaus nicht einen Widerspruch...

6. Tim., 28 *B*.

vero argumentatur : mundus visibilis est, ideo necessario aliquando ortus initium coeperat [1] : ortus autem causam [2] necessario habuerat virtute principii causalitatis.

1. Cum autem adest aliqua controversia seriane sit opinio Platonis mundum ordinatum in tempore et simul cum tempore incepisse, ideo adducimus sententias aliorum.

Fr. Ueberweg, « Untersuchungen über die Echtheit... der plat. Schriften », p. 288, ita dicit : « Plato setzt Immersein und Aussichselbstsein und andererseits Gewordensein und Durchanderessein als nothwendig miteinander verknüpft, so dass der Beweis für den Urheber der Welt die Realitæt ihres zeitlichen Anfangs zur Voraussetzung hat. Aber nur die Welt als Geordnete hat einen Anfang ; Materie und chaotische Genesis war immer. »

Martin H., « Etudes sur le *Timée* de Platon », agit de hac quaestione : v. I, p. 355, 370 ss., 377 ; v. II, 179. Iste auctor, v. II, p. 187, dicit : « Il n'y a rien non plus dans les œuvres de Platon qui contredise la doctrine du *Timée*, d'après laquelle le monde, cette œuvre de Dieu, n'est pas une œuvre éternelle. »

Zeller tangens hanc quaestionem (II, 1, p. 791-796) quamvis directe non neget Platonis opinionem, mundum incepisse in tempore, esse seriam, tamen juxta omnia, quae Zeller de hac quaestione dicit, videtur ita hanc doctrinam Platonis sumere, ac si illa talis non esset. Quare autem Zeller ita opinatur, ratio huiusce opinionis potest videri ex hisce, quae Ueberweg (op. cit., p. 206) dicit : « Aristoteles schreibt seinem Lehrer auf's entschiedenste die Annahme der Transzendenz der Ideen zu. Wer dafür hælt. Plato's wahre Meinung gehe auf die Immanenz, sei es der Ideen in den sinnlichen Dingen, oder (wohin mehrere der neueren Forscher neigen) der sinnlichen Dinge in den Ideen, der muss eine Menge von Aussprüchen Plato's in seinen Schriften, die das Gegentheil besagen als mytisch gemeint auffassen, auch wenn der Ausdruck Plato's ganz dogmatisch lautet, und dem Aristoteles, der dieselbe nach ihrem Wortsinn als Philosopheme versteht durchgængiges Missverstændniss schuld geben. Wer im Gegentheil in der platonischen Philosophie ein System der Transcendenz erkennt, wird die Berichte des Aristoteles im wesentlichen zutreffend finden... Bekanntlich hat Zeller in seinen « Platonischen Forschungen » (Tübingen, 1839) die Zuverlæssigkeit der Aristotelischen Berichte negirt. » — Haec sententia est magni valoris pro historicis, operam dantibus philosophiae Platonis. — Revera Zeller putat res inesse (II, 1, p. 746 ss.) ideis ; ideae autem sunt iuxta Platonem ab aeterno, exinde patet, si sumpserit opinionem Platonis de initio temporaneo mundi ut seriam, tunc Zeller sibi magis contrarius fuisset, quam Plato Platoni. — In « Timaeo » ideae dicuntur quam apertissime ut transcendentales. Iuxta doctissimum Zeller ideae insunt rebus et notio materiae platonicae, quam praecipue ex « Timaeo » eruit, nil aliud est nisi purus locus. (Zeller, II, 1, p. 719-744.)

De temporaneo initio mundi iuxta Platonem ita Aristoteles : Πλάτων δ'αὐτὸν (sc. χρόνον) γεννᾷ μόνος· ἅμα μὲν γὰρ αὐτὸν τῷ οὐρανῷ γεγονέναι, τὸν δ'οὐρανὸν γεγονέναι φησίν. VIII Phys., 1, p. 343, v. 33 s. Aristoteles testatur solummodo

2. Tim., 28 *C* : τῷ δ'αὖ γενομένῳ φαμὲν ὑπ'αἰτίου τινος ἀνάγκην εἶναι γενέσθαι.

Quomodo effectus sit mundus ?

Ad determinandum modum, quo mundus effectus sit, Plato hoc principium pro certo statuit [1] : si quis artifex immutabile exemplar contemplans huius exemplaris speciem ac vim in opere suo exhibeat, opus necessario pulchrum erit ; si vero pro exemplari rem proponat sensibilem, opus pulchritudine, quam ideae solae, quippe quae sunt pulchrae, praestant, carebit. — Iuxta hoc principium, uti Plato censet, de mundi effectione inquirendum est.

Plato, licet totam pulchritudinem solis inesse ideis affirmet, maxima tamen admiratione in mundi visibilis contemplatione capiebatur [2]. Mundus ei inter universa, quae effecta sunt, pulcherrimus est (κάλλιστος τῶν γεγονότων) [3] ; pulchritudini autem mundi ut effectui correspondet iuxta Platonem bonitas ex parte effectoris, qui ut causa omnes causas bonitate praecellit (ἄριστος τῶν αἰτίων).

Quo perspecto patet mundum esse iuxta exemplar immutabile factum, vel ut Plato dicit effector mundi : « haud dubie sempiternum intuebatur (29 A) », nam hoc sempiternum exemplar tum pulchritudo mundi visibilis tum bonitas effectoris requirunt et circa finem prooemii ad « Timaeum » Plato logice

tempus esse genitum non autem motum, qui iuxta Platonem fuit ab aeterno, ut videbimus.

Praecipuum argumentum temporanei initii mundi quoad ordinem, est ipsa notio temporis iuxta Platonem. — Tempus opinione Platonis est duratio motus regularis stellarum et simul cum universo tempus incepit. Tim., 37 *D*, 38 *C*, 39 *B* ss.

1. Tim., 28 *A*, ibique invenitur definitio ideae et rei sensibilis.

2. Zeller, II, 1, p. 816, ita dicit : « Selbst ein Plato ist von der Herrlichkeit der Natur viel zu tief ergriffen, um sie als ungœttlich zu verachten, oder als geistlos gegen das menschliche Selbstbewusstsein zurückzustellen : wie die Himmelskœrper die sichtbaren Gœtter sind, so ist ihm das Weltganze der Eine sichtbare Gott, welcher alle anderen gewordenen Gœtter in sich befassend, durch die Vollkommenheit und die Vernünftigkeit seiner Natur für ihn an die Stelle des Zeus tritt. »

Vid. definitionem mundi in ipso fine « Timaei. »

3. Tim., 29 *A*.

concludit hunc mundum visibilem necessario esse simulacrum [1] alicuius mundi invisibilis ut exemplaris, quod sola intelligentia percipi possit [2].

De propria causa mundi.

Mundus non est ab aeterno iuxta Platonem, sed simul cum tempore a Deo effectus. Non qualiscumque est mundus sed pulcherrimus et consequenter ipsa causa, ob quam Deus talem nec alium condiderit, nulla alia est nisi ipsa bonitas Demiurgi, ut putat Plato, de qua bonitate, haud scio an aliquid sublimius dixerit [3] : Λέγωμεν δή, δι' ἥντινα αἰτίαν γένεσιν καὶ τὸ πᾶν τόδε ὁ ξυνιστὰς ξυνέστησεν· ἀγαθὸς ἦν, ἀγαθῷ δὲ οὐδεὶς περὶ οὐδενὸς οὐδέποτε ἐγγίγνεται φθόνος [4]. — Deus, cum sit optimus, omnia facere voluit bona (πάντα ἀγαθά), quia Deo optimo : « fas autem (30 A) nec erat nec est facere aliud, nisi pulcherrimum », ideo mundum hunc talem effecit, ut pulchrior jam nequeat esse. Si Deus, licet potuisset meliorem pulchrioremque mundum creare, attamen minus pulchrum fecisset, invidia quadam in creando captus fuisse dicendus est. Atvero Deus quia optimus invidia nulla capi unquam potest. En fons ex quo Platonis optimismus fluit !

Cum Deus mundum perpulchrum fecisset, inter sensibilia autem, quaecumque intellectu ornata sunt, illis quae hoc lumine carent, pulchritudine praestent, atque anima absque intellectu esse nequeat, ideo Deus in animam intellectum, illam vero (30 B) in mundum infudit, itaque mundus opus omnibus numeris absolutum evasit.

1. Tim., 29 *B*.

2. Νόησις de ideis, δόξα autem de rebus. T. 28 *A*, 29 *B* s, 29 *D*, 44 *C*, 56 *C*, 57 *D*, 67 *D*, 68 *D*, 59 *C*, 48 *D*, 90 *C*.

3. Tim., 29 *E* s.

4. Post hunc textum immediate sic dicit : « Hoc igitur potissimum aliquis originis et mundi principium maxime proprium (ἀρχὴν κυριωτάτην, sc. bonitatem Dei) a viris prudentibus accipiens, rectissime acceperit. » — Isti prudentes viri etsi nomine non vocantur, tamen subintelliguntur ad minus duo : Anaxagoras et Socrates. Exinde concludi potest νοῦν Anaxagorae idem esse ac Demiurgum « Timaei. »

De idea mundi.

Plato tam pulchritudine mundi quam Demiurgi bonitate perculsus conclusit mundum hunc conditum fuisse iuxta exemplar intelligibile, quod, quale esset, usque adhuc non determinavit.

Postquam Plato ostendit Deum bonitate sua mundum ut animal creasse, tunc accedit ad investigandum exemplar, iuxta quod mundus est factus. — Si mundus vere animal est, exemplar eiusdem etiam νοητὸν ζῷον esse debet, de quo exemplari haec dicit : « Dicendum nobis (30 C) est, cuiusnam animalium ad similitudinem condens eum condiderit. Nullius profecto eorum existimare sustineamus, quae partis genere continentur ; imperfecto enim assimilatum nihil unquam pulchrum erit ; sed cuius reliqua animalia singulatim et generatim particulae sunt, eius eum simillimum omnium ponamus. Scilicet intelligibilia animalia omnia illud in se comprehensa habet, quemadmodum hicce mundus nos et quotquot cernuntur animantia [1]. » — Exemplar νοητὰ ζῷα... περιλαβόν, καθάπερ ὅδε ὁ κόσμος ἡμᾶς etc..., nihil aliud est nisi idea mundi, quod adhuc apertius patet ex sequenti oppositione : « ἐκεῖνο » et ὅδε ὁ κόσμος et etiam νοητὰ ζῷα περιλαβόν » et « ἡμᾶς ὅσα τε ἄλλα... ὁρατά. »

Νοητὸν ζῷον non est idea boni.

Post adductam definitionem ideae mundi seu τοῦ νοητοῦ ζῴου, Plato dicit, Deum bonitate sua voluisse hunc mundum visibilem facere quam simillimum τῷ τῶν νοουμένων καλλίστῳ καὶ κατὰ πάντα τελέῳ [2]. Haec ideae mundi descriptio dempto cetero textu sola ideam boni posset designare. Qua descriptione Plato tamen usus est, ut probaret mundum esse unum, quippe qui secundum

1. Tim., 30 *C* : τὰ γὰρ δὴ νοητὰ ζῷα πάντα ἐκεῖνο ἐν ἑαυτῷ περιλαβὸν ἔχει, καθάπερ ὅδε ὁ κόσμος ἡμᾶς ὅσα τε ἄλλα θρέμματα ξυνέστηκεν ὁρατά.

2. Tim., 30 *D*.

unam ideam unumque exemplar sit factus. Hoc νοητὸν ζῷον est pulcherrimum et perfectissimum inquantum est « τὸ περιέχον πάντα ὁπόσα νοητὰ ζῷα », ut patet ex contextu, non sequitur autem exemplar mundi esse ideam boni.

Si unum exemplar πάντα νοητὰ ζῷα continet, aliud exemplar superfluum esset, quodsi revera existeret, tertium aliquod exemplar ambo priora continens necessario esset admittendum. — Hoc argumento Plato probasse sibi videtur unum ac solum mundum τῷ παντελεῖ ζῴῳ [1] similem existere. Quod Platonis argumentum perscrutatus, repperi τὸ παντελὲς ζῷον nil aliud esse quam ideam mundi (νοητὸν ζῷον), verbo, quod participationem excludit, usus est Plato ad probandam unicitatem mundi.

Iuxta nostram explicationem Demiurgus et νοητὸν ζῷον non sunt unum sed duo distincta. Idea mundi non est idem ac idea boni, quia idea boni est αἰτία et, ut infra patebit, idea boni probabiliter est idem ac Demiurgus. Idea mundi est solummodo causa passiva et exemplaris [2].

Quid sit iuxta Platonem motus aeternus?

Mundi originem praecessit non sola materia visibilis verum et motus, qui hancce agitabat [3]; Plato naturam huius motus propius non describit. Hicce motus inordinatus nil aliud est, ut Martin dicit [4], nisi animus mundi irrationalis. Anima iuxta Platonem est principium motus. Sicut elementa fuerunt ab aeterno, sic et anima inordinate movens. Ergo sequitur, ut anima rationalis mundi iam ordinati principium motus solummodo regularis sit, non autem motus in generali.

Iuxta Anaxagoram materiale principium fuit ab aeterno sine motu ; qui productus est ab intellectu. Iuxta Platonem, cum

1. Tim., 31 *B*.
2. Similiter de hisce quaestionibus tenet J. Horovitz (« Das Platonische Νοητὸν Ζῷον und der Philonische Κόσμος Νοητός »), p. 16-59.
3. Tim., 30 *A* ; 52 *E* ss.
4. Martin, « Etudes sur le *Timée* », v. II, p. 189 ; XI Met., VI, p. 604, v. 32 s.

mundus consistat ex corpore et anima, quae est principium movens, et cum Demiurgus nil proprie creet, necesse est, ut sicut corpus mundi sine ordine, ita et anima inordinate movens, praeexistat.

Quomodo Deus construxerit mundum in particulari ?

Quomodo Deus ordinet mundum in particulari non explicabimus ; hoc nil inserviret nostrae quaestioni de causa finali. Explicare enim quomodo Deus singula ordinet et faciat pertineret potius ad historiam cosmogoniae platonicae. Quamobrem nonnisi paucis dicemus, qualem notionem Plato generatim de ordine mundi habeat et quomodo explicet quaestiones propositas Anaxagorae in « Phaedone. »

Deus bonitate sua ex inordinato statu [1], in quo nullus ordo fuit nisi fortasse casu, fecit hunc mundum unicum pulcherrimum. Imprimis ornavit elementa (53 *B*) figuris et numeris, ex quattuor elementis ita ornatis construxit corpus mundi, cui dedit figuram globosam (33 *B*. σφαιροειδές), quia talis figura est perfectissima sicuti omnes alias continens. — Terra media in mundo est posita, circa quam omnia corpora coelestia moventur. — Anima mundi intellectualis dirigit et corpus totius mundi et motus regulares corporum coelestium. Demiurgus, mundi anima formata, ex ea duos circulos fecit : unum (36 *C*) exteriorem principalem, alterum interiorem subditum primo, quos in corpus mundi intorsit. Iuxta circulum exteriorem fit motus diurnus totius coeli atque stellarum fixarum, quae conservando sua loca cum toto coelo circa terram, motu diurno moventur ex oriente in occidentem. Orbem seu circulum interiorem Plato divisit in septem circulos inaequales, iuxta quos moventur septem planetae : luna, sol, Lucifer seu Venus, Mercurius, Mars, Jupiter et Saturnus. Sol, Lucifer et Mercurius (38 *D*) pari celeritate moventur, reliqua autem quattuor impari tum quoad se, tum quoad tria priora, attamen non irrationabiliter. Planetae

1. Tim., 30 *A*, 53 *E*, 69 *B*.

habent partim angustiores (39 *A* ss.) partim ampliores circulos ad percurrendum ; qui habent angustiores circulos ut luna, hi velocius moventur. Cum autem circulus interior sit subditus exteriori, ideo et septem planetae se movendo iuxta septem interiores orbes, subditi sunt circulo animae exteriori, iuxta quem circulum fit motus octavus stellarum fixarum cum toto coelo. Tali modo planetae se movendo propriis motibus et motu generali iuxta exteriorem circulum efficiunt in spatio spiram.

Ex hisce videtur, quaestiones, quas Anaxagorae proposuit, esse solutas : singula scilicet in mundo optime disposita esse, quantum a Deo disponi poterant. Commune bonum (χοινόν ἀγαθόν) singularum rerum est ipse mundus ad cuius bonum singula ut partes ordinantur, quia Demiurgus creavit mundum ut perfectissimum deum, talem ut sibi ipsi sufficeret [1]. Ad perfectionem mundi pertinet continere omnes res. Idea autem mundi continet species omnium rerum, ideo et mundus, qui est perfectissimus utpote formatus iuxta hanc mundi ideam, continet omnia idearum simulacra [2].

1. Tim., 34 *B*, 68 *E*.
2. Tim., 39 *E*, 41 *B*, 69 *C*, 72 *D*.

CAPUT II

De homine eiusque formatione et qualis sit finis hominis?

Socrates primus elevavit dignitatem hominis; homo iuxta eum quasi deus est; Deus omnia optime ordinavit propter hominis utilitatem, ita ut sit nobilior omnibus rebus.

Plato hominem mortalem deum dicit, sed non tamen cuius gratia essent omnia ordinata ; imo homo pertinet ad totum mundum sicut pars ad perficiendum totum [1]. Totus mundus et corpora coelestia sunt visibiles dii digniores homine; quamvis geniti sint, tamen non morientur, homo autem mortalis est. — Homo sententia Platonis est parvus mundus; corpus namque eius est formatum ex particulis quattuor (42 B s.) elementorum, anima autem eius immortalis est facta ex eisdem substantiis (41 D) ac anima mundi et simili modo ex duobus (44 D ss.) circulis.

Principalis causa in formando homine est intelligentia divina, quae boni rationem habens, singula membra commo-

1. Tim., 41 *B* ss.; Leges, X, p. 903 *C*. « Tu vero ignoras, omnem singulorum generationem illius gratia fieri, ut universi ipsius beata sit vita. Eius substantia non tui gratia est, sed illius tu gratia factus es..... totius gratia singula facit et ad communem perfectionem dirigit omnia : non totum ad partem, sed partes ad totum singulas referens. »

ditatis gratia fabricat. Providentia divina formando hominem finem habet, ut homo sit aptissimus contemplationi et ut sit animal τὸ θεοσεβέστατον (41 E). Corpus humanum est solummodo instrumentum animae.

Duo circuli animae intellectualis sunt in capite, hac de ratione caput habet figuram rotundam ad similitudinem universi. Caput est maxime divinum membrum, principatum tenens inter cetera membra, cui totum corpus subesse debet. Ne caput volutatum in terra offenderetur, totum corpus ei ut vehiculum (ὄχημα) [1] deditum est, quo caput superne gestetur et corpus erectum procedat. Pedes manusque ut flexibilia membra capitis gratia formata eidem inserviunt : pedes ut homo procedere et sistere possit, caput superne gestans et manus, ut objecta apprehendat. Tali modo iuxta Platonem, quae sunt inferioris ordinis, inserviunt potioribus nobilioribusque eorumque gratia sunt ; in quo causae finalis natura magna ex parte consistit [2].

Natura, quae sensum acutum sibi coniunctum habet, neque ossium pondus nec carnis (75 A s.) patitur ; quia caput acutissimum inter membra est, ideo osse raro contextum est nullisque carnibus et nervis utpote flexione carens. Cum autem caput acutissimum inter membra sit sed pariter et debilissimum, ideo non carnium pondus (76 C) ad cerebri tutelam habet, sed capillos, qui et ad caloris frigorisque intemperiem arcendam sufficiunt nec sensus acumen impediunt. Membra autem quae minime animata sunt (74 E) ut lacerti et brachia plurimis carnibus sunt cooperta. Juncturae ossium parum carnis habent ne difficiliter flectendo nimium corpus in motu tardarent. Anteriores partes (45 A s.) humani corporis sunt praestantiores et ad imperandum aptiores, ideo homo non retro vadit sed progreditur. Quia in hisce partibus imperium est (ἡγεμονία), iuxta quod totum corpus dirigitur, ideo anteriora sunt discreta et

1. Tim., 44 *E*, 69 *C*.

2. Aristoteles sequitur hanc doctrinam Platonis ita dicens : τῷ γὰρ μείζονι καὶ κυριοτέρῳ προσέθηκε τοὔλαττον, ἀλλ'οὐ τῷ ἐλάττονι τὸ τιμιώτερον καὶ μεῖζον. IV De part. anim., x, p. 290, v, 20. — In toto hoc capite est sermo de homine.

dissimilia : globo capitis est facies adjecta eiusque instrumenta (ὄργανα).

Os est labiis, dentibus et lingua ornatum (75 D), maximae utilitatis gratia. Per os intrat alimentum necessarium ad sustentandum corpus et per os effluit sermo, qui est omnium fluentorum optimus et pulcherrimus.

Omnium autem faciei instrumentorum maximi momenti sunt oculi, qui optimarum rerum (47 A) cognitionem attulerunt ; sermones (λόγοι) de universo nunquam orti essent, si neque sidera, neque sol, neque totum coelum videri potuissent. Cognitio diei et noctis ab oculis orta, fecit, ut dinumeratione quadam mensium annorumque ambitus definiretur, tempusque cognosceretur, natura universi perquireretur ; sic philosophiam adepti sumus « qua nihil majus unquam mortali generi datum est deorum munere neque dabitur. » — Ex hisce dictis patet Platonem maximi facere valorem visus. Potissima autem causa quare Deus (47 B) hominibus dederit oculos est, ut intuentes corpora coelestia, quae regulariter et absque errore moventur iuxta circulos animae intellectualis mundi, contemplationem eorum in nostrae mentis usum redigeremus, atque cogitationis nostrae discursiones illis animae mundi circulis cognatas tamen perturbatas, ad exemplum motuum coelestium in temperiem revocaremus componeremusque. Atque idem est iudicandum de lingua et auditu, quia et linguae usus et sonorum harmoniae perceptio plurimum valent ad sedandas atque compescendas animae perturbationes.

Deus hominem formavit ad ideam hominis, ut frueretur sua anima sapientiae atque harmoniae plena ; porro munivit eum visu, auditu et lingua praecipue, ut posset attingere finem, qui consistit in futura beata vita, et ut stimularetur ad huncce obtinendum. — Anaxagoras contemplationem ordinis universi summum bonum esse aestimabat eiusque tantummodo gratia (p. 4 s.) vitam morti praeferebat ; Plato, e contra, ut medium tantum hanc contemplationem considerat ad restituendam harmoniam in homine. Homo iuxta Platonem universi ordinem et praecipue motus corporum coelestium considerando,

corrigere debet circuitus capitis sui in prima generatione jam corruptos, ut tali modo attingeret finem (τέλος, 90 D) optimae vitae sibi a diis propositum praesenti et futuro tempore.

De animalibus.

Plato admittit metempsychosim animarum et descendendo ab homine explicat generationem ceterorum animalium [1]. — Natura viri est praestantior; prima generatio est omnibus una et omnes fiunt viri. Ille qui curriculum vitae a natura datum recte conficit, revertitur ad illud astrum cui accommodatus fuerat ad beatam vitam agendam. Contra vero, qui non recte se gessit in priore vita, revertitur in secundo ortu sexu mutato, et qui ne tunc quidem finem peccandi facit in brutorum naturam similem suis moribus permutatur [2].

Socrates dicit hominem solum (p. 36) deos colere, Plato autem ratione metempsychosis dicit omnia animalia colere Deum, sed homo iuxta eum ceteris animalibus diligentia praecellit [3].

Tandem propter hominem plantae crescunt [4], ut ei alimento sint ; pariter et animalia sunt hominum gratia, ut domicilium praebeant eis, qui meliore vita indignos se praestarunt.

1. Tim., 42 ss.
2. Ulterior explicatio metempsychosis sequitur in « Timaeo » p. 90 *E* usque ad finem. — Phaedo, 82 *A* s.
3. X Leg., 902 *B*. ...καὶ θεοσεβέστατον αὐτό ἐστι πάντων ζῴων ἄνθρωπος.
4. Tim., 77 *A* ss., 80 *E*.

CAPUT III

Plato perficit Anaxagoram et Socratem.

Anaxagoras primus quidem principium teleologicum in philosophiam invexit, sed tamen in hoc erravit, quod modum, quo singulae res fiant mechanice, principio teleologico neglecto, explicabat. Quem errorem apprehendit Plato Anaxagorae objiciens, quod causam metaphysicam cum causis materialibus antecedentibus et consequentibus confuderit atque, ut principium teleologicum singulis quoque rebus applicetur, exigit.

Socrates νοῦν inducens, methodum invenit, qua ordinem in mundo vigentem explicaret, quem ordinem in relatione ad hominem considerans bonum cum utili confundit [1]. Scientia, quam Socrates commendavit, nil aliud est nisi prudentia quaedam, quae in singulis conditionibus, quid cui bonum vel utile sit, intelligit. Theoreticam philosophiam negligit et in hoc est eius defectus, nam id, quod absolute est bonum, quod omnibus uti finis propositum est, non cognoscitur neglecta rerum physicarum et metaphysicarum scientia.

Plato methodum socraticam secutus eamdem perfecerat quatenus non ratione utilitatis ordinem considerabat sed ordinis ipsius gratia. Iuxta Platonem id bonum est, quod suo vero fini atque universorum bono respondet. Omne bonum pulchrum

1. Et Plato erat sub influxu magistri iuxta illud : « In der früheren Periode teilte Platon den Standpunkt der sokratischen Nützlichkeitslehre. » — Ueberweg-Heinze, « Grundriss der Gesch. d. Phil. », p. 181.

est [1]. Bonum appellatur quatenus ad communem finem ducit, pulchrum vero quatenus cum idea sua congruit, quae idea quasi quiescens spectatur.

Defectus teleologiae Platonis.

Plato ipse, quanquam tam Anaxagorae quam Socratis errores corrigere satagebat, nihilominus et ipse erravit in eo, quod fines rerum ostendere vult, quasi ipsum Demiurgum oculis cerneret eiusque intentiones perspiceret. Totus « Timaeus », ut cum Willmann dicam [2], nihil est aliud nisi audax constructio universi, in cujus formatione Deus intendit optimum totius et singulorum.

Plato distinguit duo genera causarum [3], necessarias causas et intellectum. Cognitio boni seu finis quem Intellectus in construendo mundo intendit major est, quam mera physicalis explicatio, quia : « mentis autem et scientiae amatorem oportet intelligentis naturae causas primas indagare », quod Plato revera in « Timaeo » facit. — Cognitionem naturae rerum postponit cognitioni finis earum et negat de rebus esse scientiam. Ubi non potest applicare methodum teleologicam, v. gr. cum loquitur de mixtione colorum, sic dicit de sola physicali explicatione [4] : « Quantum vero quantis mensura sit, etiam si quis sciat, dicere prudentis non est, quippe quorum neque necessitatem neque verisimilem rationem vel mediocriter quispiam (dicere) possit. » Ut videtur, parvi aestimat physicale experimentum, immo ut impossibile tenet, cum ulterius dicat [5] : « At si quis experiendo haec investigare et probare velit, humanae et divinae naturae discrimen ignorans nesciat Deum quidem multa in unum commiscendi et rursus ex uno in multa dissolvendi satis et scientia et potentia praedi-

1. Tim., 87 *C*. Πᾶν δὴ τὸ ἀγαθὸν καλόν, τὸ δὲ καλὸν οὐκ ἄμετρον.
2. Willmann O., « Geschichte des Ideal. », I, p. 437.
3. Tim., 46 *D*, *E*.
4. Tim., 68 *B*.
5. Id., 68 *C*.

tum esse, hominem vero nullum ad alterutrum horum vel nunc validum esse vel unquam posthac valiturum. » Tali modo iuxta Platonem scientia chimica, cuius praecipuum est miscere et solvere atque relationes inter elementa quaerere, superflua et impossibilis esset [1].

Plato in « Timaeo » non considerat nisi fines rerum externos. Aristoteles, qui praecipue physicae incumbebat, invenit finem internum, qui consistit in forma substantiali cuiuscumque rei. Haec forma substantialis, cuius notio in philosophia Stagiritae est maximi momenti, nil aliud est nisi idea Platonis, quam Aristoteles a rebus non separavit. — Forma substantialis iuxta Aristotelem est finis generationis ; haec doctrina non est omnino nova in philosophia Aristotelis, sed iam aliquo modo in philosophia Platonis continebatur, nam ideae iuxta « Phaedonem » sunt causae finales (p. 60 s.) generationis et ut tales ab Aristotele intelligebantur, quod patet ex critica Aristotelis in hasce ideas (p. 65 s.) ut causas.

« Timaeus » Platonis nil aliud est nisi physico-theologicus tractatus ; plures tractatus similis generis sed forma scientifica apud Anglos saeculi XVII et XVIII conspici possunt [2].

1. Chimicus in relatione elementorum inter se invenit vestigia Sapientiae, ut pulchre dicit J. von Liebig : « Es muss eine Ursache geben, welche das Zusammentreten der Elemente in anderen Verhæltnissen unmœglich macht, welche einer Verkleinerung oder Vergrœsserung derselben ein unüberwindliches Hinderniss entgegensetzt. Die fessten Verhæltnisse sind die æusseren Merkmale dieser Ursache, allein mit denselben ist das Gebiet der Vorsehung begrenzt, sie selbst ist nicht sinnlich wahrnehmbar und kann nur Gegenstand der Speculation des geistigen Vorstellungsvermœgens sein. » — Chemische Briefe. I *B.* Leipzig und Heidelberg, 1859. IV Aufl., p. 128.

2. « Jahrbücher für deutsche Theologie », V *B.* Gotha, 1860. Zœckler Dr. O., « Ueber die neueste Physico-Theologie der Englænder. Verglichen mit verwandten Betrachtungen und Leistungen der Deutschen », p. 760 ss.

CAPUT IV

An Demiurgus sit idem ac idea boni ?

Sat difficilis est quaestio ad determinandum, quid sit Demiurgus « Timaei », utrum aliquid aliud quam idea boni sit an idem ?

Demiurgus non est cumulus idearum nec effectus earundem, quod explicatione non indiget et patet ex toto dialogo eum esse aliquid distinctum ab ideis. Item ideae non sunt in Demiurgo, quia in « Timaeo » nulla vestigia huius opinionis inveniuntur. Demiurgus est superior ideis, quae non sunt nisi exemplaria in « Timaeo. »

Nos putamus Demiurgum et ideam boni esse idem, quod ex sequenti comparatione patet : idea boni est principium universi [1], pariter et Demiurgus est optimum principium generationis et universi [2]. Demiurgus est optimus [3], et optimus intelligibilium sempiternarumque rerum [4] ; similiter idea boni est praestantissima seu optima eorum quae sunt [5] et clarissima [6]. Sicut in « Republica » sola idea boni est optima causa [7], ita in « Timaeo » bonitas Demiurgi est causa uni-

1. Resp., VI, p. 511 *B*.
2. Tim., 29 *E*. Bonus Demiurgus est ἀρχὴ κυριωτάτη γενέσεως καὶ κόσμου. 41 *A*. τὸ πᾶν γεννήσας.
3. Tim., 30 *A* : ἄριστος.
4. Tim., 37 *A* : τῶν νοητῶν ἀεί τε ὄντων ἄριστος.
5. Resp., VII, p. 532 *C* : τὸ ἄριστον ἐν τοῖς οὖσιν.
6. Ibidem, p. 518 *C* : τοῦ ὄντος τὸ φανότατον.
7. Resp., VII, 517 *C*. — In hoc textu dicitur ideam boni creasse lucem

versi, et Demiurgus est optima causarum [1]. — Ex hac brevi comparatione et ex eis, quae supra de causalitate diximus cum de « Republica » ageremus, sufficienter apparet, ideam boni esse idem ac Demiurgum.

Reductio principiorum cosmogoniae « Timaei. »

Tria iuxta Platonem cosmogoniae principia sunt : Deus, idea mundi, materia ; quae tria principia philosophus saepe ad duo, scilicet ad Intellectum et necessitatem reducit [2]. Intellectus ipse est Demiurgus, necessitas vero materia est, quae formanti se Intellectui resistit [3], quam persuadendo Intellectus variis subjicit formis.

In dualismo Plato Anaxagoram aequavit, quem dualismum ne Aristoteles quidem effugit.

In libris de « Republica » tractantibus Plato ideae boni eandem causalitatis virtutem attribuit, qualem Anaxagorae

et lucis auctorem seu solem. In « Timaeo » Deus format solem sicut cetera corpora coelestia ; p. 39 *B* ita dicitur : « lumen Deus in secundo a terra ambitu accendit illud, quod nunc solem appellamus. »

1. Tim., 29 *A* : ἄριστος τῶν αἰτίων.

— Iuxta libros Reipublicae (VIII, 517 *C*) quivis debet ideam boni cognoscere, quae μόγις ὁρᾶσθαι ; juxta « Timaeum » pariter divina causa seu Demiurgus quaerendus (68 *E*) est ad beatam vitam adipiscendam, qui Demiurgus seu pater mundi difficilis (26 *C*) est inventu.

2. Tim., 46 *D* s., 48 *A*, 53 *A* s., 68 *D* ss., 69 *B*.

3. Tim., 48 *A*. Breviter attingimus quaestionem de malo, quomodo scilicet Plato illud sumat : Deus est optimus (Tim., 30 *A* ; Resp., II, 379 *B*, *C*) et nullius mali causa potest esse. Volenti definitam sententiam Platonis hac in re habere, legendum est hoc (Tim., 41 *B*) : τό γε μὴν καλῶς ἁρμοσθὲν καὶ ἔχον ε λύειν ἐθέλειν, κακοῦ.

Scilicet id quod cuique rei eiusque fini et totius universi bono convenit, hoc est bonum ; quod autem hunc ordinem solvit, malum est iuxta illud : τὸ μὲ ἀπολλύον καὶ διαφθεῖρον πᾶν τὸ κακὸν εἶναι, τὸ δὲ σῶζον καὶ ὠφελοῦν τὸ ἀγαθόν. (Resp., X, 608 *E*.)

Cum autem materia Dei ordinationi aliquo modo resistat et quia in tantum est pulcher hic mundus in quantum Deus eum pulchrum concedente materia facit, ideo materia est sumenda apud Platonem, ut causa mali. — Aristoteles similiter putat causam mali apud Platonem esse materiam. (I Met., vi (in fine capitis) ; I Phys., ix, p. 192, v. 14.

νῷ (p. 72 s.) Plato putabat tribuendam esse. Ex « Timaeo » ostendimus ideam boni et Demiurgum esse idem. Demiurgus autem nihil est aliud nisi (p. 92, n. 4) νοῦς Anaxagorae : inde patet quanti momenti Anaxagorae systema fuerit pro ceteris philosophis, maxime pro Platone.

In hoc autem Plato ab Anaxagora discrepat, quod inter Deum et materiam medias inducit ideas et entia mathematica ; praeterea Demiurgus Platonis est causa transcendentalis mundi, relatio autem νοῦ ad mundum obscura est et Anaxagoras pantheismum non effugit.

CAPUT V

Critica Aristotelis in « Timaeum. »

Exposita teleologia « Timaei », ostendemus quid Aristoteles de ea sentiat. Qui teleologiam, quam Plato in « Timaeo » exponit, ita perstringit [1] : « Dicere vero exemplaria eas (sc. ideas) esse et cetera eis participare, vaniloquia et metaphoras poëticas dicere est. Quid enim est illud quod agit, ad ideas inspiciens ? Possibile est enim et esse et fieri quodcumque simile, etiam non ad illius imaginem. » — Igitur iuxta Aristotelem Plato inconvenienter posuit exemplaria separata, eo quod similitudo generati non proveniat ab exemplari separato sed a forma proximi generantis, et res generantes naturaliter tendant inducere similitudines in res generatas, ideoque non est opus Demiurgo, qui exemplaria respiceret.

Aristoteles hanc platonicam explicationem generationis rerum metaphoricam dicit, eo quod Plato generationem rerum naturalium assimilaverit productioni artificiali, dum artifex exemplar respiciens opus producit simile exemplari.

Aristoteles demonstraturus Platonem in explicanda rerum generatione principia ponere minus consentanea criticae huic haec subjungit [2] : In « Phaedone » autem ita dicitur, quod tum ipsius esse tum ipsius fieri species causae sunt : quanquam

1. I Met., IX, p. 483, v. 11-16. — Vid. Tim., 29 *A*.
2. Idem, v. 26-29.

speciebus existentibus, non tamen participantia fiunt, si non sit quod moveat. »

Etenim in « Phaedone » ideae asseruntur esse causae (sufficientes p. 60 s.) generationis, dum causa ipsa movens Aristoteli a Platone neglecta fuisse (p. 66) videtur. In « Timaeo » e contra adest causa agens vel Demiurgus, ideae autem non sunt causae eodem modo ac in « Phaedone », sed exemplares tantum. — Iuxta nostram vero opinionem, si attendatur nexus inter utrumque dialogum, ideae « Phaedonis » non sunt causae ultimae generationis rerum, sed potius in dialogo isto Plato viam (p. 62 ss.) parat, qua in « Timaeo » ad ultimam causam generationis inveniendam perveniat. Igitur videtur nobis « Timaeus » scriptus fuisse post « Phaedonem [1] » eiusdemque quasi complementum esse ad explicandam generationem rerum, quae in « Phaedone » magis ut aenigma, quam ut quaestio jam dirempta proponitur. Quamquam autem adest connexus inter utrumque dialogum, hic tamen non adeo patet nec Plato eundem memorat, sed potius lectoris perspicacitati suspicandus relinquitur, ideoque Aristoteles elementa utriusque dialogi separatim considerans dum magistrum inconstantiae [2] arguit, nullam certe injuriam facit.

Aristoteles nihil dicit de Demiurgi causalitate.

Aristoteles minime dirimit num Demiurgus « Timaei » sit sola causa efficiens totius mundi vel finalis, an utraque simul, et frustra quaereretur hoc in operibus Stagiritae. — Ubicunque

1. Iuxta Zeller (II, 1, p. 549) « Phaedo » est ante « Timaeum » conscriptus, Ueberweg autem (« Untersuchungen über die Echt., », p. 287) opinatur « Phaedonem » post « Timaeum » esse scriptum.

2. Aristoteles relate ad Platonem alio in loco ita dicit : « Sed cur parum valeant, quae consentanea sunt, perspicere, causam habet ipsa experientiae vacuitas. Quamobrem quotquot diutius circa rerum naturalium speculationem versati sunt, ii eiusmodi principia quae inter se cohaereant consentiantque quamplurimum, supponere magis possunt. At qui e multis rationibus quaenam vere sint, haudquaquam expendere consueverunt, paucis inspectis facile pronunciant. » I De gener. et corrup., II, p. 435, v. 10-16. — Ulterius dicit Platonem λογικῶς non autem φυσικῶς speculatum fuisse.

Aristoteles dicit Platonem posuisse duas solummodo causas [1] materialem et formalem et non attigisse causam finalem (p. 83 ss.), ubi vero eam posuerit non intellexisse nisi ut causam finalem per accidens [2], illis locis intelligit solas ideas. Et ex alia parte Aristoteles non identificat Demiurgum cum idea boni, nec usquam dicit haec duo distincta esse. Dicit Stagirita metaphoricam methodum « Timaei » minime aptam esse ad considerandas causas rerum neque quidquam amplius dicit [3].

1. I Met., VI, 478, v. 26 : φανερὸν δ᾽ἐκ τῶν εἰρημένων ὅτι δυοῖν αἰτίαιν ἐστὶ μόνον κεχρημένος (SC. Πλάτων) τῇ τε τοῦ τί ἐστι καὶ τῇ κατὰ τὴν ὕλην.

2. I Met., VII, 479. Aristoteles loquitur de speciebus ut causis formalibus. Ver. 9 ss. ita de Platone dicit : τὸ δ᾽οὗ ἕνεκα αἱ πράξεις καὶ αἱ μεταβολαὶ καὶ αἱ κινήσεις, τρόπον μέν τινα λέγουσιν αἴτιον οὕτω δὲ οὐ λέγουσιν, οὐδ᾽ὅνπερ πέφυκεν. — Ver. 18 ita concludit : Ὥστε λέγειν τὲ καὶ μὴ λεγειν πῶς συμβαίνει αὐτοῖς τἀγαθὸν αἴτιον· οὐ γὰρ ἁπλῶς ἀλλὰ κατὰ συμβεβηκὸς λέγουσιν.

3. Martin H. (« Etudes sur le *Timée* de Platon », p. 46) sumens Demiurgum « Timaei » ut causam finalem ita de Aristotele ut critico magistri dicit : « Et Aristote accuse Platon d'avoir méconnu ou négligé le principe de la cause finale. Il faut convenir qu'il y a dans ce reproche une injustice presque voisine du ridicule. »

Alio loco (p. 21) Martin conformius, ut mihi videtur, veritati historicae dicit : « Il faut avouer en outre que, si à la sublimité de ses conceptions Platon avait allié le puissant génie organisateur de son illustre élève, il aurait mieux uni qu'il ne l'a fait les différentes parties de son système, entre autres sa théologie avec sa théorie des idées, et surtout aurait mieux déterminé le rapport de Dieu avec l'idée du bien. S'il l'avait fait, Aristote n'aurait pu considérer sa théologie comme une métaphore poétique et, comme telle, la passer sous silence... »

Mabille P., « De causa quae finis dicitur apud Platonem et Plotinum cum locis excerptis. » Divione, 1879. — Mabille ita incipit (p. 6) suam dissertationem : « Aristoteles, licet eruditione mira et perspicaci ingenio praestiterit, haud animadvertit vel potius animadvertere noluit Platonem suis variis in operibus omnes naturalium rerum causas et fines considerasse et *probasse.* » — Ad confirmandam hanc suam opinionem de Aristotele, Mabille citat unum textum aristotelicum, quem nos in nota 1ª attulimus, et alium textum ex I Met., c. VII, cuius verba haec sunt : « Quod igitur de causis et quot et quales sint, bene determinatum est, illi quoque omnes nobis videntur testari non posse aliam attingere causam. »

Cuiusnam autem valoris opinio Mabille'i de Aristotele sit, putamus lectorem sufficienter de hac iudicare posse ex eis, quae nos usque adhuc de Aristotele ut de magistri sui critico egimus. — Tota dissertatio (p. 6-26) auctoris de causa finali apud Platonem stat interpretatione triginta quattuor textuum ex variis Platonis operibus ; nec textus inter se cohaerent nec Mabille exponit, quae sit apud Platonem notio causae finalis.

CAPUT VI

Comparatio notionis causae finalis platonicae cum aristotelica.

Nos cum evolutionem causae finalis historice consideremus, summatim explicabimus quomodo Demiurgus platonicus sit causa finalis, dein, notione breviter indicata causae finalis aristotelicae, comparationem utriusque philosophi instituemus, hinc quidem concordantiam inde vero discordiam inter magistrum discipulumque monstrantes.

Exponitur quomodo Demiurgus Platonis sit totius mundi finis.

Deus iuxta Platonem propter suam bonitatem non qualemcunque sed pulcherrimum mundum effecit. In bonitate consistit principale attributum Dei et bonus Demiurgus est sola et vera *αἰτία* universi. Αἰτία est Platoni ea causa, quae optima et omnia optime efficit. Bene effectum est id, quod suo fini respondet.

Tota argumentatio Platonis de creatione universi quoad ordinem nititur analogia. Deus enim est optimus artifex, qui mundum ordinat ex praeexistenti materia. Ordinando universum duplicem finem intendit Deus, quem suo operi indit : efficit namque pulcherrimum mundum et talem, ut mundus sit sibi ipsi sufficiens (p. 96). Pulchritudo mundi consistit in

hoc, ut iuxta ideam seu exemplar intelligibile fiat eique correspondeat. Cum Deus bonus sit et omnia bona efficiat, cumque bene factum sit id, quod suo fini respondeat et id quod finem per se operando attingat, hanc ob rationem non solum pulcherrime ordinatus est mundus, sed talis est factus, ut sit sibi ipsi sufficiens. Sibi ipsi sufficere consistit in hoc, quod mundus totalitatem rerum complectens sese dirigit iuxta suum intellectum et quod omnes eius partes sunt ordinatae ad conservationem totius; hoc modo mundus in sua beata vita non eget auxilio alterius rei. Potest enim aliquid esse pulchrum et indigere auxilio alterius; per hoc, quod mundus non indiget alio, perficitur et completur ejus bonitas et in hoc consistit beatitudo mundi et eius finis internus, quem Deus ei indidit creando.

Mundus semel factus etsi ex se dissolubilis, tamen semper erit, quia bonitas Dei eum non destruet [1]. Nam si Deus vellet mundum dissolvere, tunc nisi propter id quod non esset bonus aut propter id quod invidia aliqua Deus caperetur; quod impossibile est.

Ordo mundi et sufficientia sibimet ipsi sunt fines Demiurgi operationis ut termini a quo. Finis mundi creati est bene esse. — Cum autem mundus sit animal intelligens, tunc quaeri potest, an habeat etiam finem transcendentalem ad quem tendat, qui finis logica consequentia ex systemate Platonis non posset esse alius nisi ipse Deus, aliis verbis, an sit ipse Deus sicut causa efficiens mundi, ita etiam summum bonum seu finis totius universi? — Plato non deduxit conclusionem in «Timaeo», ex qua videretur Deum esse mundi finem, ad quem totus mundus tenderet et quem appeteret. — Alio tamen et vere geniali modo ostendit Deum esse finem mundi non prout agentis sed prout semper permanentis. Deus namque facit mundum similem sibi sed solummodo ὅτι μάλιστα et κατὰ δύναμιν [2], quatenus scilicet

1. Tim., 32 *C*, 38 *A* ss., 41 *A* s.

2. Tim., 29 *E* s. — Duo sunt loci ex quibus posset concludi Deum et ideam mundi esse idem : textus a nobis citatus et finis « Timaei » 92 *C*. ubi mundus dicitur εἰκὼν τοῦ ποιητοῦ. — Quod attinet ad primum textum nos ostendimus quonam sensu sit sumendus; prooemium Platonis ad «Timaeum»

mundus ut imperfecta Dei imago in suo ordine et pulchritudine ostendit vestigia Sapientiae divinae. — Ordinem mundi non considerat Plato ut necessarium sed ut contingentem et a Deo productum ; consequenter argumentatus est hunc ordinem non alicuius alterius gratia esse sed ipsius Dei gratia. Cum mundus bonitatem Dei repraesentet et eius gratia sit factus, ideo haec bonitas quae est finis mundi etiam per modum causae finalis semper conservabit hunc mundum ut suam imperfectam imaginem.

Notio causae finalis apud Aristotelem et quomodo primus motor immobilis est totius universi finis.

Aristoteles perquirendo causas rerum, considerat rerum naturam et generationem qualia nunc sunt et nec imaginatione admittit aliquem statum primitivum chaoticum, sicut omnes physici ponentes materialia principia et Plato in « Timaeo. » Aristoteles enim, ut utar verbis St. Thomae, « firmiter opinatus est et credidit » motum et tempus esse ingenita [1] et iuxta eum

(27 *B* — 29 *D*) non permittit Deum sumere ut idem cum idea mundi. — Quoad secundum textum est major difficultas, nos putamus eum iuxta primum textum esse interpretandum. Praeterea etiam differentia inter codices adest ; in multis loco *εἰκὼν τοῦ ποιητοῦ* legitur *εἰκὼν τοῦ νοητοῦ* sc. *ζῴου* seu ideae mundi, ita ut hic secundus textus non sit certus.

Gumlich (« Programm. Beitræge zur Würdigung und zum Verstændniss des Platonischen Timæus. » Berlin, 1869) p. 13 et 14 confundit ideam boni cum idea mundi et Demiurgum cum idea mundi, quia non attendit quonam sensu sint sumendi hi loci ; nec considerat prooemium ad « Timaeum », in quo Plato stricte distinguit ideam mundi a Demiurgo.

Similiter ac nos et Horovitz (op. cit. p. 54) de hac quaestione sentit : « Der Philosoph nennt den Kosmos ein Abbild des νοητὸν ζῷον, aber der Dichter darf ihn als ein Abbild des Schœpfers eben insofern bezeichnen, als er » das schœnste des Gewordenen « der hœchsten Idee gegenüberstellt. Jedoch die Kluft zwischen dem Daseienden und dem Seienden ist in der platonischen Lehre so gross, dass die Stufenreihen sich nicht gegenseitig entsprechen : auch das Universum kann nicht wahrhaft ein Abbild der Idee des Guten sein. »

1. XI Met., vi, 603, v. 49. Ἀλλ'ἀδύνατον κίνησιν ἢ γενέσθαι ἢ φθαρῆναι· ἀεὶ γὰρ ἦν. Οὐδὲ χρόνον. — St. Thomas in Comment. (XII, l. IV, p. 200, 1 linea, t. XXV) ad hunc textum ita dicit : « Ex hoc igitur processu manifestum quod

mundus talis semper fuit, qualis nunc est, quia non videt rationes propter quas aliter mundus esse aliquando potuisset.

Aristoteles in variis operibus, cum de rerum natura agit, etiam causam finalem ex ordine et tendentia in bonum physice probat. In octavo autem libro Metaphysicorum existentiam causae finalis metaphysice demonstrat, ubi agit scilicet de potentia et actu [1], ostendens actum simpliciter, natura et perfectione esse priorem potentia ; sed in iis quae moventur de potentia in actum tempore est prior potentia.

Ad ostendendam naturam causae finalis affero textum ubi enumerando quattuor causas sic dicit [2] : Τρίτην δὲ ὅθεν ἡ ἀρχὴ τῆς κινήσεως, τετάρτην δὲ τὴν ἀντικειμένην αἰτίαν ταύτῃ, τὸ οὗ ἕνεκα καὶ τἀγαθὸν (τέλος γὰρ γενέσεως καὶ κινήσεως πάσης τοῦτ' ἐστίν). — Finis dicitur τὸ οὗ ἕνεκα quia eius gratia fit motus, vocaturque τἀγαθόν

Aristoteles hic firmiter opinatus est et credidit necessarium fore, quod motus sit sempiternus et similiter tempus. Aliter enim non fundasset super hoc intentionem suam de inquisitione substantiarum immaterialium. »

Revera in hoc capite Aristoteles agit de immaterialitate primi motoris, qui non esset immaterialis, si motus et tempus non essent ab aeterno. Si enim incepisset movere in tempore, tunc in primo motore esset potentia. Primus autem motor immobilis est actus purus. — St. Thomas dicit Aristotelem « firmiter opinatum esse et credidisse » motum et tempus esse sempiterna, quia argumenta quibus Stagirita hoc probare vult St. Thomae sunt solummodo rationes probabiles, ut ex his eius verbis patet : « Sed quamvis rationes probantes sempernitatem motus et temporis non sint demonstrativae ex necessitate concludentes, tamen ea quae hic probantur de sempiternitate et immaterialitate primae substantiae ex necessitate sequuntur. Quia si non fuerit mundus aeternus, necesse est quod fuerit productus in esse ab aliquo praeexistente. Et si hoc non sit aeternum, oportet iterum quod sit productum ab aliquo. Et cum hoc non possit procedere in infinitum, ut supra in secundo probatum est, necesse est ponere aliquam substantiam sempiternam, in cuius substantia non sit potentia, et per consequens immaterialem. »

St. Thomas in prima parte Summae Theologicae quaestione 46 articulo primo ponit sibi quaestionem an mundus semper fuerit, et resolvit sola ratione demonstrative non posse probari mundum esse aeternum. In sequenti articulo dicit divus Thomas mundum incepisse in tempore sola ratione non esse demonstrabile nec scibile, sed solummodo credibile ex fide.

1. De potentia et actu agit M. Baudin, « L'acte et la puissance dans Aristote. » Paris, 1901. (Extrait de la Revue Thomiste.) — Regnon, « Metaphysique des causes. » Paris, 1886, p. 233-259.

2. I Met., III, p. 471, v. 48 s.

seu bonum, quia finis per se appetibilis est. Cum Aristoteles dicit finem esse causam γενέσεως et omnis κινήσεως, duplicem finem significat : quorum primus est finis generationis, qui est forma substantialis cuiusque rei, secundus est finis omnis motus, qui est aliquid extra rem, ad quem res generata movetur et tendit per suam formam.

Causa efficiens est unde principium motus; cum autem in moventibus et motis iuxta Aristotelem non est procedendum in infinitum [1], ideo existit aliquod movens primum, ex quo exit motus, quod autem ipsum non movetur. Causa autem finalis est cuius gratia motus fit, et si motus non esset, nec causae finalis existentia probari potuisset. Finalis quia opponitur (ἀντικειμένη) principio motus, ideo non est activa [2], sed eius gratia fit solummodo motus. Cum autem et in causis finalibus non sit processus in infinitum [3], inde videtur ultimam causam finalem esse oppositam efficienti sicut terminum principio.

Causa efficiens seu principium motus est causa finis quantum ad esse, quia movendo rem perducit ut finem attingat. Ex altera parte finis est causa causae efficientis non quoad esse sed quoad rationem causalitatis, nam efficiens est in tantum causa in quantum agit propter finem, ut statim ostendam.

Causa efficiens est primus motor immobilis seu actus purus [4], cuius essentia ut causae efficientis in hoc consistit, quod ab eo motus continuus orbicularis totius coeli proveniat [5]. Quia iuxta Aristotelem motus est sempiternus, ideo oportet, ut illud quod primo movetur, hoc est coelum, sempiterne moveatur et ut per ipsum cetera moveantur. Necessitas primi motus provenientis a motore immobili non aliunde

1. II Met., II, p. 486, v. 41.

2. I De gener. et cor., VII, 447, v. 28. Ἔστι δὲ τὸ ποιητικὸν αἴτιον ὡς ὅθεν ἡ ἀρχὴ τῆς κινήσεως· τὸ δ' οὗ ἕνεκα, οὐ ποιητικόν.

3. Vid. notam 44 de Anaxagora.

4. XI Met., VI, p. 604, v. 13.

5. XI Met., VIII, p. 606, v. 33 ss.; idem lib., c. VI, p. 604, v. 3 ; id., c. VII, p. 605, v. 29 s.

repetitur nisi ex fine scilicet quod actus purus moveat propter pulchrum [1]. Qui motus in tantum necessarius est, in quantum sine perpetuitate eius non esset conveniens ordo ad finem ; sic igitur causa efficiens quoad rationem causalitatis dependet a fine. Ex hoc igitur principio quod movet propter finem, dependet coelum [2] quoad substantiam et quoad perpetuitatem sui motus ac per consequens ex eodem principio tota natura pendet, quia rursus omnia naturalia a coelo atque ab orbiculari eius motu pendent.

Primum movens immobile est substantia simplex, actus purus et primum in serie intelligibilium. Sed datur et aliud, quod etiam movet ut immobile, quod primum in serie appetibilium est. Sed primum intelligibilium et primum appetibilium sunt idem [3]. Tali ratione primum movens immobile est primum appetibile seu summum bonum et finis. Cum autem Aristoteles in immobilibus (II Met., II) non esse finem dixerit, ut ostendat primum movens etsi immobile esse etiam finem, sequenti modo dividit causam finalem [4] : Ἔστι γάρ τινι τὸ οὗ ἕνεκα, ὧν τὸ μὲν ἔστι τὸ δ'οὐκ ἔστι. St. Thomas hunc textum explicat [5] : « Dupliciter autem potest esse aliquid finis alterius. Uno modo sicut praeexistens ; sicut medium dicitur finis praeexistens motus gravium, et huiusmodi finem nihil prohibet esse in immobilibus : potest enim aliquid tendere per suum motum ad participandum aliqualiter aliquo immobili : et sic primum movens immobile potest esse finis. Alio modo dicitur aliquid esse finis alicuius, sicut quod non est in actu, sed solum in intentione agentis, per cuius actionem generatur, sicut sanitas est finis operationis medicinae ; et huiusmodi finis non est in rebus immo-

1. XI Met., VII, p. 605, v. 31. Ἐξ ἀνάγκης ἄρα ἐστὶν ὄν· καὶ ᾗ ἀνάγκῃ, καλῶς, καὶ οὕτως ἀρχή.

2. Idem, v. 35. Ἐκ τοιαύτης ἄρα ἀρχῆς ἤρτηται ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ φύσις.

3. XI Met., c. VII, p. 605, v. 9 s. Κινεῖ δὲ ὧδε τὸ ὀρεκτόν, καὶ τὸ νοητὸν κινεῖ οὐ κινούμενον. Τούτων τὰ πρῶτα τὰ αὐτά. — Ver. 18 ita dicit : « At vero, quod pulchrum et quod per se expetibile in eadem serie : et est optimum semper, vel proportione, id quod primum. »

4. Ibidem, v. 22.

5. Comment., lib. XII, lec. V, p. 206, lin. 2, tom. XXV.

bilibus. » Cum ideae Platonis immobiles sint nec moveant, ideo nec causae finales esse possunt. Primus autem motor immobilis est causa finalis quia : κινεῖ δὲ ὡς ἐρώμενον [1] et in hoc consistit identificatio causae efficientis et finalis in primo movente immobili, quia id quod ab eo movetur assimilatur ei ut amato. Omnia sunt ordinata in mundo propter actum purum, qui est bonum transcendentale [2] totius universi.

Deus iuxta Aristotelem, qui est primum movens immobile, sicut non cognoscit (p. 77) singularia, ita consequenter neque fines rerum particularium quae fiunt, intendit. Si cognosceret particularia extra se et si intenderet fines rerum, esset in eo mutatio substantialis et per consequens esset in potentia; hoc autem impossibile est in Deo, quia est actus purus. — Hasce difficultates, ut mihi videtur, non haberet Aristoteles, si ad notionem Dei ut Creatoris ex nihilo pervenisset.

Similitudo et discrepantia inter Platonem et Aristotelem in notione summi finis mundi.

Si Plato et Aristoteles quoad notionem causae finalis mundi inter se comparentur, statim ex una parte similitudo, ex altera differentia apparet. — Sicut Demiurgus « Timaei » propter suam bonitatem format mundum et ordinem in eo efficit; ita et primus motor immobilis movet propter bonum. — Deus « Timaei » est causa finalis mundi in quantum efficit mundum similem sibi. Primus autem motor Aristotelis movet ut amatum et tali modo mota ab eo sese movendo ei aliquo modo ut amato assimilantur.

Exinde, ut patet, id quod magister solummodo artificialiter posuit [3] et vere, discipulus ex rerum natura probavit.

1. XI Met., VII, p. 605, v. 23.
2. Idem, p. 606, v. 11.
3. Wehrmann, « Platonis de summo bono doctrina », p. 77, recte dicit de modo, quo Plato suis principiis usus est : « Aristoteles quidem in magistri philosophia causam movendi sive efficiendi plane desideravit : neque hoc injuria factum esse videtur, si ratio spectatur, qua Plato principiis suis revera

Deus « Timaei » est libere agens, omnia cognoscit, omnibus providet et fines particularium rerum intendit, sed haec omnia Plato non probavit sed solummodo posuit ; initio mundi admisso, quem Demiurgus pulcherrimum ex materia formaturus erat, iam sequitur hunc opificem et velle et scire omnia et posse omnia, quia alioquin pulcherrimum mundum efficere non posset. Aristoteles autem ratione immaterialitatis primi motoris, qui est actus purus, removet ab eo providentiam et scientiam particularium rerum. — Utriusque notio Dei imperfecta est propter dualismum in quo versantur. Neuter enim creationem ex nihilo omnium rerum cognovit, quae quaestio cognitu difficillima est. P. Janet putat [1] ex notione Dei ut architecti facile posse perveniri ad notionem Dei Creatoris ; sed ipse nec modum ostendit, quo procedendum est, neque ipse pervenit. — St. Thomas profundius [2] hanc quaestionem tractat.

usus est. Non enim demonstravit, quomodo Deus vim suam movendi in singulis rebus creandis exserat. Idem cadit in causam finalem, nam ne hac quidem ita ille usus est, ut ostenderit, qua ratione res ad unum finem tendant, cuius solius causa sint et fiant, et quomodo hic per singulas permeet atque in earum essentia expressus sit.

1. P. Janet (« Les causes finales »), p. 425, ita dicit : « On peut donc affirmer que le Dieu architecte conduirait bien vite et inévitablement au Dieu créateur. » — Dolendum est auctorem, cetero ingeniosum, non monstrasse viam qua perveniatur a Deo ordinatore ad Deum Creatorem in opere tam amplo (755 pag.).

2. Summa Theol., I pars, 44 quaest., 2 artic. (in corp.) ; St. Thomas ita de antiquis philosophis loquitur : « Respondeo dicendum quod antiqui philosophi paulatim et quasi pedetentim intraverunt in cognitionem veritatis. A principio enim grossiores existentes non existimabant esse entia, nisi corpora sensibilia. Quorum qui ponebant in eis motum, non considerabant motum nisi secundum aliqua accidentia ; ut puta secundum raritatem et densitatem, per congregationem et segregationem. Et supponentes ipsam substantiam corporum increatam, assignabant aliquas causas huiusmodi accidentalium transmutationum ; ut puta amicitiam, litem, intellectum, aut aliquid huiusmodi. Ulterius vero procedentes distinxerunt per intellectum inter formam substantialem et materiam quam ponebant increatam ; et perceperunt transmutationem fieri in corporibus secundum formas essentiales ; quarum transmutationum quasdam causas universaliores ponebant, ut obliquum circulum, secundum Aristotelem, vel ideas secundum Platonem. Sed considerandum est quod materia per formam contrahitur ad determinatam

speciem ; sicut substantia alicuius speciei per accidens ei adveniens contrahitur ad determinatum modum essendi, ut homo contrahitur per album. Utrique igitur consideraverunt ens sub particulari quadam consideratione, vel inquantum est hoc ens, vel inquantum est tale ens ; et sic rebus causas agentes particulares assignaverunt. Et ulterius aliqui erexerunt se ad considerandum ens inquantum est ens ; et consideraverunt causam rerum, non solum secundum quod sunt haec, vel talia, sed secundum quod sunt entia. Hoc igitur quod est causa rerum, inquantum sunt entia, opportet esse causam rerum, non solum secundum quod sunt talia per formas accidentales, nec secundum quod sunt haec per formas substantiales ; sed etiam secundum omne illud quod pertinet ad esse illorum quocumque modo. Et sic opportet etiam materiam primam ponere creatam ab universali causa entium. »

Hisce St. Thomas probavit se causam efficientem et per consequens finalem melius Aristotele et Platone intellexisse. Opere pretium esset exponere quomodo divus Thomas causam finalem intelligat et quo in eadem definienda superaverit Stagiritam.

PHILEBUS

Objectum « Philebi. »

Plato explicabat in « Timaeo » ordinem et finem sicut totius universi ita etiam et particularium rerum. In « Philebo » quaerit solummodo de summo bono hominis. Hanc autem quaestionem ita tractat, ut eorum sententias respiciat et examinet, qui aut sola voluptate aut sola scientia felicitatem seu summum bonum constare censuerunt. Iuxta Platonem autem summum bonum hominis nec in sola voluptate nec in sola scientia positum est, sed optima vita perfecta ac sufficiens nec voluptate nec scientia carere debet [1]. Qualis autem debeat esse voluptas et scientia et quomodo sit cum virtute agendum, haec Plato in hocce dialogo quaerit, sed cum ista omnia ad ethicam pertineant, ea non attingemus.

Quaestionem de bono hominis ita Plato agitat, ut bonum universi respiciat [2]; mundum quasi magnum hominem et hominem quasi parvum mundum considerat [3]. Totus mundus est exemplum ad cuius similitudinem etiam homo debet ordinare suam vitam, ut felicitatem, qualis est possibilis in hac vita, attingat; de futurae vitae bono in hoc dialogo non est sermo. Nos ea solummodo attingemus, ubi Plato loquitur de

1. Philebus, 20 *B* — 22 *B*.
2. Phil., 64 *A* ... : ἐν τ'ἀνθρώπῳ καὶ τῷ παντὶ πέφυκεν ἀγαθόν...
3. Phil., 29 *A* — 39 *A*.

ordine universi, ut eius notio, quam habeat de causa finali, appareat.

In « Philebo » breviter agitur de universo, quae brevitas saepe hunc dialogum obscurum reddit, et iam quasi praesupponitur notio praevia « Timaei », ideo nobis melius videbatur de teleologia « Philebi » post « Timaeum » tractare. In quantum tamen possibile est, curabimus explicare « Philebum » ex ipso « Philebo. »

CAPUT I

Plato ex ordine mundi probat optimam vitam hominis ex voluptate et intellectu esse mixtam.

Vitam perfectam hominis esse mixtam ex voluptate et scientia vel mente, probat Plato (Phil., 23 C-27 E) ex constitutione totius universi.

Omnia quae sunt in universitate rerum distinguit Plato trifariam : in infinitum (ἄπειρον), finitum (πέρας) et tertium unum ex utroque commixtum. — Infinitum est id, quod caret certo et definito modo in se, quod est capax magis et minus suscipere. Hoc infinitum sumitur relativo non autem absoluto sensu, quod patet ex exemplis, quae affert [1].

1. Infinita vocantur (24 *D*) calidius et frigidius, siccius (25 *C*) et humidius, plus ac minus, velocius atque tardius, maius et minus et omnia quaecumque magis ac minus suscipiunt. P. 24 *E* ita dicit Plato : « Quaecumque magis et minus, vehementer atque remisse, nimisque et huiusmodi quaedam admittunt, cuncta in infiniti genus et in *unum* reducenda sunt,... quae dividua dispersaque sunt, in unum oportere colligi secundumque vim unam velut unam quamdam naturam obsignari. »

Ex hisce exemplis patet *ἄπειρον* sumi relative, nam calor, ex. gr., est certa qualitas et distincta ab aliis ut ab humiditate et parvitate et hac ratione est discreta et definita. Si vero calor in se sumatur, non referendo ad res, in quibus semper certo gradu invenitur, hoc modo in se spectatus calor habet indeterminatum ambitum expertem mensurae et tali modo sumit Plato infinitum (*ἄπειρον*). — Si haec infinita ad unum genus reducerentur, ut ipse Plato vult, nihil aliud obtineretur, ut mihi videtur, nisi substra-

Aliud autem quod contraponitur infinito est finitum (πέρας) [1], quod est norma, mensura vel regula iuxta quam infinitum limitatur, cum formam suscipit et in certo gradu qualitatis et quantitatis constituitur.

Ex mixtione infiniti et finientis oritur tertium unum commixtum, quod nihil aliud est, quam mundus [2] in quantum ordo in eo est.

Habemus igitur tria : infinitum, finitum et unum ex mixtione horum generatum. Quidquid autem gignitur necesse est per aliquam causam gigni [3]. Infinitum autem et finitum non sunt causae, sed solummodo inserviunt [4] verae causae ut

tum « visibile » cosmogoniae « Timaei » (30 *A*), quo demiurgus utitur ad formandum universum. — Notandum est, verbum « ἄπειρον » significare stricte sumendo non infinitum, sed indefinitum vel indeterminatum, quod patet ex contrapositione relate ad terminum, quo limitatur.

1. Numerus (*ἀριθμός*, 25 *A*) et mensura (*μέτρον*) ad genus finiti pertinent ; ea praebent aliis terminum et limitem ideoque sunt finientia et limitantia. — Τάξις et νόμος (26 *B*) sunt πέρας ἔχοντα, hoc significat, legem et ordinem aliis praebere ; verbum *ἔχειν* sumitur in sensu *praebere* et tribuere. Quando Plato dicit : « πέρας ἐν (26 *C*) τοῖς οὖσι », intelligit legem, ordinem, mensuram, modum, formam et terminum esse in rebus. — Ex hisce exemplis videtur quam longe distat *πέρας* ab idea in « Timaeo » ut exemplari iuxta quam res formantur, quae idea est transcendentalis. Quid sit *πέρας*, difficile est dictu, mihi videtur, finitum « Philebi » non est confundendum cum ideis « Timaei », quod facit Rettig. (« Zeitschrift für Phil. und philos. Kritik. » 72 B. Halle, 1878. Ueber die αἰτία im Philebus, p. 1-43 ; pag. 23 Rettig identificat πέρας cum ideis.) — Πέρατα, mihi videntur, nil aliud esse nisi entia mathematica, et ulterius videbimus animam mundi esse πέρας. (p. 127 s.)

2. Phil., 23 *C* : τὸ δὲ τρίτον ἐξ ἀμφοῖν τούτοιν ἕν τι ξυμμισγόμενον. 26 *D*. ἀλλὰ τρίτον φάθι με λέγειν, ἕν... γένεσιν εἰς οὐσίαν ἐκ τῶν μετὰ τοῦ πέρατος ἀπειργασμένων μέτρων. — Clarius patet quid sit tertium, ubi Protarchus quaerit 25 *B* qualem ideam (ἰδέαν) tertium habeat ? Socrates eliminans directum responsum dicit tertium commixtum « *θεόν* » esse, qui deus ex duobus mixtus est mundus sensibilis quoad ordinem generatus, qui saepius in « Timaeo » beatus deus nominatur. — Nos statim videbimus causam generationis huius tertii esse Demiurgum.

3. Phil., 26 *E* : Socr. Ὅρα γάρ, εἶ σοι δοκεῖ ἀναγκαῖον εἶναι πάντα τά γιγνόμενα διά τιν'αἰτίαν γίγνεσθαι. — Compar. Tim., p. 28 *A*.

4. Phil., 27 *A*. Ἄλλο ἄρα καὶ οὐ ταὐτὸν αἰτία (sc. ἄπειρον et πέρας) τ'εστὶ καὶ τὸ δουλεῦον εἰς γένεσιν αἰτίᾳ. — Compar. quid « Timaeus » de secundariis causis dicat, p. 46 *C* — *E*, 68 *E*. Idem et « Phaedo » dicit, ut nos initio (p. 53, 56.) vidimus.

conditiones ad efficiendam generationem per quartam principalem causam. Quartum autem principium, quod est efficiens (ποιοῦν) [1], est distinctum ab hisce tribus et natura praecedit (κατὰ φύσιν) id quod ab eo est factum vel genitum. Ut sit autem generatio requiritur non qualiscunque unio inter infinitum et finiens, sed « ὀρθὴ κοινωνία » [2], et ex hac mixtione seu generatione : [3] « tempestates anni et quaecunque pulchra sunt cuncta manarunt, infinitis invicem finitisque commixtis. » Si mixtio non esset bona et propter bonum, sed qualiscumque et si mixtio esset expers mensurae, vel naturae commensurati, ut Socrates dicit [4], tunc necessario (ἐξ ἀνάγκης) perditio mixtorum et mixtionis sequeretur et talis generatio esset calamitas.

Itaque Plato casum et caecam necessitatem causas esse ordinis universi omnino excludit.

Ratio quare bona mixtio quoad ordinem universi sit, haec est, quod mixtio propter bonum fit, quod sic exprimit [5] : ὡς ἀγαθὸν ὂν τοιαύτην (sc. μίξιν) αὐτὴν εἶναι. Haec autem bona mixtio provenit a bonitate causae, quae eam bonam efficit. Hac de ratione Plato dicit quartum principium scilicet ποιοῦν solo nomine [6] differre ab αἰτία. Nos autem ex praecedentibus dialogis scimus hanc esse solam et veram αἰτίαν, quae bona est et propter suam bonitatem etiam cetera bona et consequenter ad finem correspondentia efficit. Hanc causam sic Plato in « Philebo » describit [7] : Τὸ δὲ δὴ πάντα ταῦτα δημιουργοῦν λέγωμεν τέταρτον, τὴν αἰτίαν, ὡς ἱκανῶν ἕτερον ἐκείνων (sc. ab infinito, finito et mixto) δεδηλωμένον ;

Ex hac expositione patet Platonem causam efficientem et finalem in unam causam reducere, quae est Demiurgus, sicut

1. Phil., 27 *A*. Ut aristotelico loquendi modo utamur, Plato dicit actum esse priorem potentia.

2. Phil., 25 *E*.

3. Phil., 26 *A* s.

4. Phil., 64 *D*.

5. Phil., 65 *A*.

6. Phil., 26 *E*. Socr. Οὐκοῦν ἡ τοῦ ποιοῦντος φύσις οὐδὲν πλὴν ὀνόματι τῆς αἰτίας διαφέρει, τὸ δὲ ποιοῦν καὶ τ'αἴτιον ὀρθῶς ἂν εἴη λεγόμενον ἕν ; Prot., ὀρθῶς.

7. 27 *B*. Protarchus respondet : λέγωμεν γὰρ οὖν.

apud Aristotelem habemus primum motorem immobilem. Motor immobilis movet necessitate finis propter bonum (p. 115) scilicet, Demiurgus « Philebi » libere efficit et propter suam bonitatem bene efficit. Actus purus Aristotelis movet ut amatum et sic est terminus a quo et ad quem ; Demiurgus autem « Philebi » non est nisi terminus a quo ; eum esse terminum ad quem, Plato expresse non probat.

Similitudo cum « Timaeo. »

In « Timaeo » Plato requirebat an mundus esset genitus, et propterea quia sensibilis est conclusit eum necessario initium et aliquam causam (p. 89. s) efficientem habere. In « Philebo » pariter ostendit aliquod ποιοῦν esse mundi causam. Causa efficiens in « Timaeo », quia optime mundum ordinavit, est bona, Demiurgus scilicet, similiter et in « Philebo » quia istud ποιοῦν ex mixtione cuncta pulchra et bona effecit, bonum est, vera causa, Demiurgus. Id solummodo inter « Timaeum » et « Philebum » discrimen sub hoc respectu intercedit, quod in hoc maiori cum praecisione, quam in illo hanc rem enuntiavit. In « Timaeo » Demiurgus sua bonitate veluti architectus quidam ex visibili substrato construit mundum applicans numeros et mensuram ; pariter in « Philebo » idem Demiurgus utens infinito, quod nil aliud est nisi visibile substratum, miscendo ei mathematicas proportiones et mensuras, construit mundum quoad ordinem.

Conclusio argumentationis.

Hac superiori expositione de principiis mundi et eius causa quoad ordinem, utitur Plato in fine demonstrationis ad concludendum cuiusnam generis bonum hominis debeat esse. Sicut bonum universi consistit in recta mixtione infiniti cum finiente, ita et bonum hominis, qui est parvus mundus, consistere debet ex mixtione voluptatis (ἡδονή) cum sapientia

(φρόνησις). Felix vita hominis debet esse μέρος τοῦ τρίτου γένους [1] seu universi, quia corpus humanum est formatum ex particulis quattuor elementorum [2] et eius anima ex anima mundi [3]. Sicut homo est parvus mundus quoad principia constitutiva, sic et eius bonum debet esse simile bono universi cuius homo est pars. Sicut autem bonum universi in mixtione, ad quam infinitum et finitum pertinent, consistit, ita et bonum hominis consistat necesse est in mixtione, ad quam ut infinitum voluptas [4], quae ratione corporis provenit, et ut finiens scientia vel mens pertinent.

1. Phil., 27 *D*.

2. Phil., 29 *A* ss.; Tim., 42 *C* — *E*. — In « Timaeo » haec quaestio largius explicatur.

3. Phil., 30 *A*. Breviter in « Philebo » hanc mentionem facit, quasi supponens iam notam esse formationem animae mundi et hominis, de qua quaestione in « Timaeo » large loquitur. — Tim. de anima mundi, 35 *A* — 37 *C*; de anima humana, 41 *D*, 44 *D*.

4. Phil., 31 *A*.

CAPUT II

Plato ex ordine mundi probat intellectum principaliorem voluptate esse et hominem dirigi debere intellectu.

In superiori capite Plato ex natura universi conclusit bonum hominis in mixtione voluptatis cum intellectu consistere. Ex tali positione logice sequitur solutio alterius quaestionis, quod namque principium sit principalius in hac mixtione, utrum voluptas an intellectus ?

In hac quaestione (27 *E*-31 *A*) eadem ratione ac in praecedenti procedit. Scrutatur scilicet initio naturam universi, nempe quomodo mundus dirigatur et gubernetur, dein solvit quaestionem quoad hominem, qui parvus mundus est.

Mundus gubernatur intellectu ; ad quod ostendendum Plato imprimis testimoniis aliorum utitur [1] : Πάντες, inquit, συμφρωνοῦσιν οἱ σοφοί,... ὡς νοῦς ἐστὶ βασιλεὺς ἡμῖν οὐρανοῦ καὶ γῆς. — Ut haec opinio, mundum nempe mente dirigi, etiam magis firmetur, Plato facit Socratem quaerere Protarchum, utrum irrationali quadam temeraria et fortuita potestate, an, ut *antiqui putabant,* ordine quodam mentis et sapientiae mirabilis mundus dirigatur ? Cum tertium non detur, Protarchus ita respondet [2] : « Fateri autem mente omnia haec gubernari, et adspectu mundi

1. Phil., 28 *C*.
2. Id., 28 *E*.

solisque et lunae ceterorumque siderum et omnis denique circuitus dignum est. » — Platonis igitur firma opinio est mundum intellectu dirigi ; si vero mundus intellectu dirigitur, et homo debet intellectu dirigi, cum parvus mundus sit.

Qualis sit intellectus quo mundus dirigitur ?

Nunc quaeritur quomodo Plato intellectum, quo mundus dirigitur, sumat ; utrum hic intellectus transcendentalis an potius immanens sit ? Ex solutione huius quaestionis pendet etiam solutio alterius quaestionis, quomodo nempe Plato testimonia aliorum quoad intellectum gubernantem mundum intelligat.

Iam ipsa proportio quam Plato inter universum et hominem ponit, ostendit intellectum quo uterque dirigi debent ex mente Platonis esse mundo immanentem. Nam uterque, universum et homo est mundus, uterque eadem constitutiva habet, uterque eodem modo intellectu dirigi debet ; cum autem homini intellectus immanens sit, ergo et universo immanens sit oportet. Quod et ipse Plato confirmat cum dicit [1] : Οὐ γάρ που δοκοῦμέν γε, τὰ τέτταρτ' ἐκεῖνα, πέρας καὶ ἄπειρον καὶ κοινὸν καὶ τὸ τῆς αἰτίας γένος (non autem ipsa αἰτία), ἐν ἅπασι τέταρτον ἐνόν,... πᾶσαν καὶ παντοίαν σοφίαν ἐπικαλεῖσθαι. Ex hoc textu patet τὸ τῆς αἰτίας γένος seu intellectum [2] inesse mundo et supra se adhuc altiorem causam habere.

Plato totam suam opinionem de mundo, qui dirigitur intellectu immanenti, quique pro homine exemplum est ita tradit [3] : « Quamobrem rationem illam ulterius prosequentes melius dicemus, ut saepenumero diximus, infinitum multum in hoc universo esse et sufficientem terminum (πέρας ἱκανόν), atque causam illis haud ignobilem (αἰτία οὐ φαύλη, non autem πᾶσα καὶ παντοῖα σοφία) quandam adesse ornantem disponentemque annos, tempestates anni et menses, mens et sapientia merito, quae nuncupetur. » — Πέρας ἱκανόν, ut ex contextu patet, nil aliud est

1. Id., 30 *A* s.
2. Vid. Phil., 28 *C* et 31 *A*.
3. Phil., 30 *C*.

nisi mundi anima, cui et iuxta quam mundi corpus constructum est ; anima est pariter, quae mundum limitat. Hoc in textu anima sumitur sine intellectu. Cum autem mens et sapientia non potest esse sine anima in genitis [1], ideo sic concludit de mundo [2] : Οὐκοῦν ἐν μὲν τῇ τοῦ Διὸς ἐρεῖς φύσει βασιλικὴν μὲν ψυχήν, βασιλικὸν δὲ νοῦν ἐγγίγνεσθαι διὰ τὴν τῆς αἰτίας δύναμιν. — Hic deus est mundus cui inest regius intellectus, quo dirigitur motus corporum coelestium. Verbum « ἐγγίγνεσθαι » ostendit hunc intellectum ab alio provenire, nam ea causa, a qua iste intellectus provenit, utpote summa eodem semper se habet modo, intellectus alio modo ei competat oportet. Et expressio : « διὰ τὴν τῆς αἰτίας δύναμιν » requirit aliam causam, quae efficit hoc, ut intellectus insit mundo.

Post hunc ultimum textum Plato adhuc tertia vice (v. p. 126) utitur testimoniis aliorum ad confirmandam suam opinionem dicens [3] : « eorum enim, qui olim mentem omni mundo praesidere ostenderunt (...ὡς ἀεὶ τοῦ παντὸς νοῦς ἄρχει), sententiam adjuvat. » — Sed non est manifestum, quid sit ex mente Platonis iste νοῦς praesidens omni mundo, quem antiqui posuerunt : utrum sit summa causa, an solummodo intellectus immanens mundo et proveniens a summa causa ? — Hoc dubium ipse Plato resolvit ; hic νοῦς sua sententia non est summa causa sed solummodo ab ea provenit [4] mundoque immanet vi alterius causae transcendentalis, quae causa est Demiurgus.

1. Idem. Σοφία μὴν καὶ νοῦς ἄνευ ψυχῆς οὐκ ἄν ποτε γενέσθην. (vid. Tim., 30 *B*) — Verbum « γενέσθην » ostendit sermonem esse de re generata seu mundo, cui, ut ita dicam, intellectus ingignitur.

De modo, quo Deo νοῦς καὶ φρόνησις ut pretiosissima ὀνόματα competunt, omnino aliter Plato loquitur. Phil., 59 *D*. — In « Timaeo », 34 *B*, Demiurgus vocatur, semper eodem modo Deus ; mundus dicitur futurus deus.

2. Phil., 30 *D*.

3. Idem.

4. Affero textum, qui hoc affirmat, qui textus immediate sequitur post superiorem, in quo dicebatur mentem omni mundo, ut antiqui dicunt, praesidere. Phil., 30 *D*. Socr : Τῇ δέ γ' ἐμῇ ζητήσει πεπορικὸς ἀπόκρισιν, ὅτι νοῦς (sc. qui mundo praesidet ex antiquorum sententia) ἐστὶ γένους τοῦ πάντων αἰτίου (non autem ipsa αἰτία hic νοῦς est, sed solummodo ad familiam causae pertinens eique ξυγγενής 31 *A*) λεχθέντος τῶν τεττάρων, ὧν ἦν ἡμῖν ἓν τοῦτο. ἔχεις γὰρ δήπου νῦν ἡμῶν ἤδη τὴν ἀπόκρισιν.

Ex ipso « Philebo » [1] pervenimus ad existentiam causae transcendentalis, quae supra intellectum mundo immanentem est. Haec causa est Demiurgus, qui est summus intellectus et sapientia summa supramundana [2]. Intellectum vero quem antiqui philosophi [3], ad quos provocat Plato, ut gubernatorem mundi posuerunt, in « Philebo » ipse non sumit nisi sensu intellectus, qui a Demiurgo productus eique subordinatus inest mundo. In « Phaedone » e contra Plato sumebat νοῦν Anaxagorae ut supremam causam. In « Timaeo » [4], etsi non nominabat Anaxagoram, tamen videbatur νοῦν sumere pro Demiurgo. In « Philebo » autem Anaxagorae νοῦν subordinare videtur Demiurgo, nam etsi hunc philosophum non citet, tamen certe inter « πάντες σοφοί » (p. 126) et Clazomenus subintellectus est.

Conclusio argumentationis.

Itaque ex eis, quae hoc capite diximus, apparet Platonem tota ista argumentatione usum esse, ut ostenderet intellectum esse praestantiorem voluptate [5]. Sicut enim mundus suo intellectu immanenti optime gubernatur et dirigitur, sic et homo ad exemplum mundi debet dirigi intellectu. Mens namque

1. Dixi ex ipso, quia et Zeller (II, 1, 1 Anm., p. 715) invenit in « Philebo » transcendentalem mundi causam. Doctissimus vir non ex ipso « Philebo » rem explicat sed simili textu « Timaei » (30 *B*) nititur, ad explicandum 30 *C*. « Philebi. » — Mea opinione « Philebus » in quantum potest per se ipsum est explicandus.

2. Phil. 30 *B*. Τὸ τῆς αἰτίας γένος scilicet intellectus immanens mundo non est iuxta Platonem πᾶσα καὶ παντοία σοφία. — Ergo sequitur esse aliquam talem sapientiam, quae nil aliud est nisi summa sapientia et transcendentalis causa omnium. — Vid. similem argumentationem Phil., 22 *C*. Quomodo autem competat intellectus supremae causae, v. Phil., 59 *D*.

3. Textus sunt tres : 1) 28 *C*, 2) id. *D*, 3) 30 *D*. — Hi textus si separatim sumantur facile possunt in errorem inducere quasi agatur de intellectu transcendentali ; si cum contextu sumerentur, diligenter perlegenti apparet hunc intellectum esse immanentem, quod nos ut puto sufficienter ostendimus.

4. Vid. notam 4, p. 92.

5. Phil., 60 *B* : μᾶλλον δὲ μέτοχον εἶναι τῆς τ'ἀγαθοῦ μοίρας τὴν φρόνησιν ἢ τὴν ἡδονήν.

est cognata summae causae et fere eiusdem generis [1], voluptas autem est aliquid infinitum, quod nec principium, nec medium nec finem habet [2], ideo debet mente limitari. Ad intellectum pertinet genera voluptatum discernere et bona eligere.

1. Phil., 31 *A*... ὅτι νοῦς μὲν αἰτίας ἦν ξυγγενὴς καὶ τούτου σχεδὸν τοῦ γένους...
2. Idem. — Phil., 65 *C*, dicit voluptatem esse omnium vanissimam. Voluptas (id. *D*) nullius intelligentiae est compos, mens autem aut idem est ac veritas aut huic omnium simillima. — Vid. Tim., 69 *D*; Phaed., 83 *D*.

CAPUT III

Voluptas probatur non esse bonum hominis ex subordinatione in mundo existenti.

Ad nostram quaestionem adhuc pertinet videre quomodo Plato contra eos argumentatur (53 C-55 A), qui dicunt voluptatem esse generationem et qua talem esse bonum humanum ; quia argumenta eius in hac re maximi momenti pro notione teleologiae sunt.

Elegantes quidam homines, ut dicit Plato, putant bonum hominis in eo consistere, quod voluptas semper generetur (ὡς ἀεὶ γένεσίς ἐστιν) [1] ; quae generatio in eo sita est, quod homo variis voluptatibus afficiatur easque unam post alteram successive affectet [2]. — Plato hanc opinionem sic argumentando improbat ; ille supponenda esse censet duo : unum aliquid per se ipsum esse (τὸ μὲν αὐτὸ καθ'αὑτό) [3], et alterum quod semper aliud appetit (τὸ δ'ἀεὶ ἐφιέμενον ἄλλου). Unde patet primum quod est aliquid in se totum esse melius altero quod est deficiens in quantum ut pars indiget primo. Hanc subordina-

1. Phil., 53 *C*; 54 *D* : « Si voluptas generatio est », scilicet ex aliorum sententia, contra quos Plato argumentatur.

2. Phil., 54 *E* : « Generatione laetantur quasi ipsa sit voluptas, et aiunt vitam se nihil moraturos, nisi sitiant et esuriant atque aliis innumeris, quae haec sequuntur, afficiantur. »

3. Phil., 53 *D*.

tionem alterius ut partis ad alterum ut totum extendit Plato ad considerationem totius universi hac brevi expressione [1] : λέγει δ'ὅτι τὸ μὲν ἕνεκά του τῶν ὄντων ἔστ' ἀεὶ, τὸ δ'οὗ χάριν ἑκάστοτε τό τινος ἕνεκα γιγνόμενον ἀεὶ γίγνεται. — Plato hac brevi formula ostendit res in universo non esse ita separatas, ut una res nullam rationem cum altera habeat, immo ut contrarium sit : res se habent ad invicem sicut media ad fines et sicut partes ad totum.

Quo statuto Plato supponit iterum duo : unum ut omnium generationem (Ἕν μέν τι γένεσιν πάντων) [2] et alterum ut omnium substantiam (τὴν δ'ουσίαν ἕτερον ἕν). Quaeritur qualis inter haec duo sit subordinatio : utrum scilicet generatio substantiae gratia an substantia generationis gratia sit [3] ?

Ut clarius ostendat generationem esse substantiae gratia, Plato utitur exemplo ex arte sumpto, quaeritque [4] : « Utrum fabricatio navium navigii gratia sit, an contra navigium fabricationis navium ? » — Cum iam ex hac comparatione sequatur generationem esse substantiae gratia, Plato breviter et praecise dicit quod sequitur : « Dico igitur generationis gratia pharmaca et organa omnia omnemque materiam (καὶ πᾶσαν ὕλην) omnibus adhiberi, singulas autem generationes singularum essentiarum (οὐσία) gratia esse, universam denique generationem universae essentiae gratia. » Hoc textu summa teleologicae considerationis

1. Id., 53 *E*. — Aristoteles ita dicit : « Rem autem hanc esse illius gratia asserere ubique solemus, quoties finem perspicimus aliquem in quem motus, si nulla res prohibet, tendit. » I De part. anim., 1, 222, v. 13 s.

2. Phil., 54 *A*.

3. Idem. Socr. : πότερον οὖν τούτων ἕνεκα πότερον, τὴν γένεσιν οὐσίας ἕνεκα φῶμεν ἢ τὴν οὐσίαν εἶναι γενέσεως ἕνεκα ; ulterius resolvit generationem esse substantiae gratia.

Aristoteles hanc teleologicam Platonis expressionem repetit, quin Platonis mentionem faciat. Stagirita ita dicit : ἡ γὰρ γένεσις ἕνεκα τῆς οὐσίας ἐστίν, ἀλλ'οὐχ ἡ οὐσία ἕνεκα τῆς γενέσεως. I De part. anim., 1, p. 219, v. 51 ; similiter V De anim. gener., 1, p. 414, v. 37. Id solummodo discrimen inter utrumque intercedit, quod Aristoteles hanc notionem (generationem esse substantiae gratia) ad generationem animalium applicet, Plato vero, ut infra patebit, ad generationem universi applicet, quia supponit totum mundum esse generatum.

4. Phil., 54 *B*.

mundi atque enumeratio mediorum ad finem continetur. Materia est generationis gratia, generatio autem substantiae gratia, substantia vero, quae est totus mundus ordinatus, aliquid bonum est et in sorte boni ponitur [1]. Sed cuius gratia sit ipsa substantia, h. e. totus mundus ordinatus, Plato non dicit ; tamen ex eius argumentatione iam ultro sequitur hanc substantiam esse propter Deum, qui esset summum bonum totius mundi.

Hac argumentatione voluit Plato ostendere voluptatem ut generationem non esse summum bonum, atque mihi videtur eum conformiter suae doctrinae esse argumentatum [2].

1. Phil., 54 *C* : ἐν τῇ τοῦ ἀγαθοῦ μοίρᾳ. 20 *C* : τήν τ'ἀγαθοῦ μοῖραν τέλεον εἶναι.

2. Plato probavit voluptatem ut generationem non esse optimum. Etenim, si voluptas est generatio, generatio autem est propter substantiam, haec vero est melior ; ideo voluptas non est optimum, sed est solummodo propter substantiam seu propter aliquem statum (Phil., 54 *C* — 55 *A*) perfectum. Illa corporis affectio voluptatibus seu quasi continua generatio non est optimum, sed melior est aliquis status (*οὐσία*) perfectus ; ideo deridendi sunt ii, iuxta Platonem (54 *D*), qui voluptatem dicunt esse generationem, et qua talem esse bonum hominis.

Voluptas iuxta Platonem est ponenda in restitutione naturalis harmoniae et in generatione (Tim., 64 *D*-65 *B*, 81 *E* ; Phil., 31 *D*, 63 *E*) status perfecti et harmonici. Voluptas consistit in generatione iam facta recti status, qui naturae humanae corresponderet ita, ut ipsa restitutio huius status sit causa voluptatis, non autem e contra. Perceptio igitur huius recti status est Platoni voluptas. — Ipse Plato non semper tamen praecise loquitur, aliquando voluptatem ponit in ipsa (Phil., 32 *B*, 42 *D*) generatione. In hoc ultimo sensu Aristoteles (Ethica Nic., X, c. 11), auctore Wehrmann, impugnat notionem voluptatis. — De hac critica Aristotelis in Platonem et de differentia notionis voluptatis apud hosce philosophos large tractat Wehrmann in op. cit., p. 53 s., 64 s. ; 119-127.

CAPUT IV

Comparatio inter « Philebum » et « Timaeum. »

De ordine mundi Plato in « Philebo » in tantum agit in quantum id necessarium esse ei videtur ad determinandum bonum hominis, qui parvus mundus est. Nimia brevitas qua varias quaestiones explicat, saepe difficultatem creat ad intelligendum hunc maxime technice constructum et logicum dialogum.

Mundus corporeus iuxta « Philebum » habet supra se alium mundum incorporeum [1], qui nihil aliud est, ut mihi videtur, nisi idea mundi.

Si principia mundi prout in « Philebo » sunt exposita comparentur cum eisdem « Timaei », sequens parallelos esset : Demiurgus « Philebi » seu αἰτία est idem ac Demiurgus « Timaei. » Idea mundi habetur in utroque dialogo. Ἄπειρον « Philebi » est idem ac « Timaei » substratum visibile. Pariter iuxta utrumque dialogum sunt entia mathematica (iuxta Phil. πέρατα), quae limitant materiam et quorum quasi centrum est

1. Phil., 64 *B.* Socr : ἐμοὶ μὲν γὰρ καθαπερεὶ κόσμος τις ἀσώματος ἄρξων καλῶς ἐμψύχου σώματος ὁ νῦν λόγος ἀπειργάσθαι φαίνεται. Protarchus respondet : « Mihi quoque, o Socrates, idem videri scito. » — Ulterius Socrates ita loquitur : « Nonne si boni (τ'ἀγαθοῦ) ipsius nunc jam vestibulo et aedium talis nos adstare dicamus ? » — Ex hac ultima expressione videtur mundus incorporeus non esse summum bonum sed quasi via ad summum bonum inveniendum, nam κόσμος ἀσώματος seu νοητὸν ζῷον iuxta « Timaeum » continet omnium rerum ideas, ex quarum consideratione Plato in « Republica » pervenit ad supremum bonum (τ'ἀγαθόν) seu ideam boni.

anima mundi mathematice constructa, quae ope intellectus, quem a Demiurgo accepit, totum mundum optime dirigit [1]. — Tali modo quod Plato dicit de principiis mundi in « Philebo » nil aliud est nisi summa cosmogoniae « Timaei » [2].

An Demiurgus sit idea boni iuxta « Philebum ? »

Plato saltem implicite videtur Demiurgum cum idea boni identificare.

Mundus iuxta Platonem est pulcherrime ordinatus ; ubique moderatio (μετριότης) [3], commensuratio (ξυμμετρία) et pulchritudo (κάλλος) conspicitur. — T'ἀγαθοῦ δύναμις, quae pulcherrimum ordinem effecit, quasi in pulchritudinem huius mundi se transferens nostram cognitionem fugit, neque homo potest directe causam huius mundi cognoscere, nisi ex ipso mundo tanquam effectu. Una idea (μίᾳ ἰδέᾳ) homini, ut Plato dicit [4], bonum (τ'ἀγαθόν) consequi non licet, sed ad hoc tres requiruntur ideae :

1. « Zeitschrift für Phil. und phil. Kr. » 72 Band. Halle, 1878. Ueber die αἰτία im Philebos v. Dr. Rettig.

Iste auctor aliam dat comparationem p. 23 inter « Timaeum » et « Philebum », quae sequens est : « Die Parallele zwischen Philebos und Timæos ist hiernach also die, dass sich das Selbige im Timæos und das πέρας im Philebos, das Verschiedene im Timæos und das ἄπειρον im Philebos, der Weltschœpfer im Timæos und die αἰτία im Philebos ebenso entsprechen, wie dies mit dem Erzeugniss sæmmtlicher Factoren der geschaffenen Welt in beiden Werken der Fall ist. Und auch die Weltseele nimmt in beiden Werken die gleiche Stelle ein. Sie ist in beiden Werken der wichtigste Bestandtheil der geschaffenen Welt. »

2. Aliter putat Huit C. (« Académie des sciences morales et politiques. » Paris, 1885. Nouvelle série. Volume XXV. — V. « La métaphysique du *Philèbe* »), p. 121 ita dicit : « Toutefois, il ne faut pas oublier que dans le *Philèbe* nous sommes sur le terrain de la métaphysique pure, non sur celui de la physique et de la cosmologie. » — Huit non explicat cuius generis sint principia « Philebi. » Idem auctor ulterius (a p. 142-151) de teleologia in « Philebo » agit (« La téléologie du *Philèbe* »), sed nec mentionem facit harum quaestionum de quibus nos egimus, quae vero maxime ad teleologiam pertinent.

3. Phil., 64 *E*. Νῦν δὴ καταπέφευγεν ἡμῖν ἡ τ'ἀγαθοῦ δύναμις εἰς τὴν τοῦ καλοῦ φύσιν· μετριότης γὰρ καὶ ξυμμετρία, κάλλος δήπου καὶ ἀρετὴ πανταχοῦ ξυμβαίνει γίγνεσθαι.

4. Ibidem.

pulchritudinis (κάλλους), commensurationis (ξυμμετρίας) et veritatis (ἀλήθειας).

Primo dicit pulchritudinem, quia mundus est pulcherrimus, et secundo commensurationem, quia nihil est pulchrum nisi recte concinnatum [1]; commensuratio igitur in pulchritudine iam includitur. Sed iuxta Platonem nil est pulchrum nisi, ut dicit in « Phaedone », participet ideam pulchri, vel nisi sit factum iuxta ideam, prout vult in « Timaeo. » In ideis autem et de ideis est scientia [2] supremam veritatem attingens. Ex consideratione idearum Plato in « Republica » ad summum bonum seu ad ideam boni, quae est supra omnes ideas, pervenit. Τ'ἀγαθόν, ad quod consequendum iuxta « Philebum » pervenimus, saepius in « Republica » simpliciter idea boni (ἡ ἰδέα τοῦ ἀγαθοῦ) appellatur. Hoc autem τ'ἀγαθόν tribus ideis inventum, est quarta et summa omnium causa. Demiurgus in « Philebo » est etiam quartum principium (p. 123), et sic recte coincidit cum τ'ἀγαθόν seu idea boni. Hoc τ'ἀγαθον in « Philebo » est summa causa efficiens et summum bonum finis, scilicet totius naturae.

Aristoteles nullibi disserit de teleologia « Philebi. » Id forte secundum sua principia Platoni objicere potuisset, quod hic in isto ethico dialogo summum hominis bonum a summo bono totius mundi non distinxisset, quae iuxta Aristotelem (p. 74 s.) stricte distinguenda sunt.

1. Tim., 87 *C* : τὸ δὲ καλὸν οὐκ ἄμετρον.
2. Phil., 58 *A*, 59 *C*, 61 *D-E*.

CONCLUSIO

Exposito quid philosophi ante Aristotelem, nempe Anaxagoras, Socrates et Plato, de universi fine senserint, conclusionis instar paucis complectimur, in quo hi philosophi consentiant vel dissentiant.

Anaxagoras primus intellectum (νοῦν) ut causam efficientem ordinis in universo mundo posuit; nescivit tamen fines singularium explicare. Pariter neque considerabat, vel cuius gratia res essent, vel quis esset totius mundi finis. — Socrates νοῦν Anaxagorae ut causam universi sumit atque iam rerum singularium fines explicare conatur; primusque viam teleologicam ad solvendum istud problema ostendit quamquam imperfecte; nam ordinem qui in mundo conspicitur, non ipsius ordinis gratia considerat sed in quantum homini utilitatem affert; veluti homo esset finis mundi; atque in hoc eius systema deficit. — Plato denique in eo potissimum ab Anaxagora et Socrate distinguitur, quod ipsum Deum summum mundi finem esse dicit atque iam considerat ordinem qua talem ratione ipsius ordinis.

In hoc isti tres philosophi conveniunt, quod analogice ex operibus humanis Deum ut artificem considerant. Cum vero creationem ex nihilo nescirent, imaginatione supponebant Demiurgum ordinasse mundum; Anaxagoras id aliquando evenisse, Plato simul cum tempore, affirmabant. Socrates vero cum non considerasset ordinem mundi nisi prout nunc est, ex professo hanc quaestionem neque voluit tangere neque tetigit. —

Praeterea Socrates ac Plato id quoque commune habent, quod causam efficientem a finali ita stricte, ut postea Aristoteles, non distinxerunt. Quod vero Anaxagoram spectat, ille omnino ne tetigit quidem hanc rem. — Aristoteles tandem in tractanda quaestione de fine alia ratione procedit. Non imaginatione enim in quendam statum chaoticum se transfert, ut ordinem mundi explicet, sed rerum esse et fieri considerat prout nunc sunt; atque iam praecise causam efficientem a finali distinguit. Neque analogia ab homine-artifice sumpta sed investigando rerum naturam altiori modo existentiam causae finalis tangit : μᾶλλον δ', inquit [1], ἐστὶ τὸ οὗ ἕνεκα καὶ τὸ καλὸν ἐν τοῖς τῆς φύσεως ἔργοις ἢ ἐν τοῖς τῆς τέχνης.

Cum vero Aristoteles, ut verum philosophum decet, diligenter dicta antiquorum inquireret et, quae vera invenisset, sumeret, censemus fore, ut nostra dissertatio ad notionem causae finalis apud ipsum Aristotelem intelligendam aliquid conferat.

1. I De part. anim., I, p. 219, v. 18.

FINIS

INDEX OPERUM

Aristotelis opera. — 5 vol. Edit. Didot, Paris.

Bassfreund J. — Ueber das zweite Prinzip des Sinnlichen oder die Materie bei Plato. — Breslau, 1885.

Breier Fr. — Die Philosophie des Anaxagoras von Clazomenæ nach Aristoteles. — Berlin, 1840.

Gumlich Dr. — Beitræge zur Würdigung und zum Verstændnis des Platonischen Timæus. — Berlin, 1869. (Friedrichs-Gymnasium und Realschule, Jahresbericht.)

Heinze M., Dr. — Die Lehre vom Logos in der griechischen Philosophie. — Oldenburg, 1872.

Heinze M., Dr. — Ueber den Νοῦς des Anaxagoras (Sonderabdruck aus den Berichten der Kœnigl., Sæchs., Gesellschaft der Wissenschaften). — 1890.

Hoffmann Fr., Dr. — Ueber die Gottesidee des Anaxagoras, des Sokrates und des Platon, in Zusammenhange ihrer Lehren von der Welt und dem Menschen. — Würzburg, 1860.

Horovitz J. — Das platonische Νοητὸν Ζῷον und der philonische Κόσμος Νοητός. Dissert. — Marburg, 1900.

Janet Paul. — Les causes finales. — 3ᵉ édit. Paris, 1894.

Kaufmann N. — Die teleologische Naturphilosophie des Aristoteles. II Aufl. — Paderborn, 1893.

Mabille P. — De causa quae finis dicitur apud Platonem et Plotinum. Dissert. — Divione, 1879.

Martin Henri-Th. — Etudes sur le « Timée » de Platon. — 2 vol. Paris, 1841.

Otten A. — Einleitung in die Geschichte der Philosophie. — Paderborn, 1895.

Pawlicki St., Dr. — Historya filozofii greckiej od Talesa do smierci Aristotelesa ; v. I. — Kraków, 1890.

Piat Cl. — Socrate. — Paris, 1900.

Platonis opera. — 4 vol. — Edit. F. Didot, Paris.

Rettig G. F., Dr. — Ueber die αἰτία im « Philebos. » (Zeitschrift für Philosophie und Philosophische Kritik, p. 1-43). — Halle, 1878 ; B. LXXII.

S. Thomae opera. — Edit. L. Vivès, Paris, 1889.

Schneider G. — Die Weltanschauung Platos. Dialog « Phædon. » — Berlin, 1898.

Ueberweg Fr., Dr. — Untersuchuungen über die Echtheit und Zeitfolge Platonischer Schriften. — Wien, 1861.

Ueberweg-Heinze. — Grundriss der Geschichte der Philosophie des Alterthums. Erster Band. VIII Aufl. — Berlin, 1894.

Wehrmann Th., Dr. — Platonis de summo bono doctrina. — Berolini, 1843.

Willmann Otto, Dr. — Geschichte des Idealismus. Erster Band. — Braunschweig, 1894.

Windelband W. — Platon. II Aufl. — Stuttgart, 1900.

Xenophontis memorabilium Socratis dictorum libri IV. — Edit. C. Fritsch. Lipsiae, 1790.

Zeller E., Dr. — Die Philosophie der Griechen. I Theil. II Hælfte. V Aufl. — Leipzig, 1892 ; II Theil. I Abtheilung. IV Aufl. — Leipzig, 1889.

Zevort Ch. — Dissertation sur la vie et la doctrine d'Anaxagore. — Paris, 1843.

FRIBURGI HELVETIORUM
TYPIS CONSOCIATIONIS SANCTI PAULI